UNIVERSITÉ DE PARIS
FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE

LA VIE FUTURE

D'APRÈS LE MAZDÉISME

A la lumière des croyances parallèles dans les autres religions

ÉTUDE D'ESCHATOLOGIE COMPARÉE

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS
POUR OBTENIR LE GRADE DE *DOCTEUR EN THÉOLOGIE DE L'UNIVERSITÉ*
Et soutenue publiquement le 24 Janvier 1901, à 2 heures

PAR

NATHAN SÖDERBLOM

ANGERS
IMPRIMERIE A. BURDIN ET Cie

1901

UNIVERSITÉ DE PARIS. — FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE

LA VIE FUTURE D'APRÈS LE MAZDÉISME

à la lumière des croyances parallèles dans les autres religions

ÉTUDE D'ESCHATOLOGIE COMPARÉE

Imp. orientale A. Burdin et C[ie], Angers.

UNIVERSITÉ DE PARIS
FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE

LA VIE FUTURE

D'APRÈS LE MAZDÉISME

A la lumière des croyances parallèles dans les autres religions

ÉTUDE D'ESCHATOLOGIE COMPARÉE

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS
POUR OBTENIR LE GRADE DE *DOCTEUR EN THÉOLOGIE DE L'UNIVERSITÉ*
Et soutenue publiquement le 24 Janvier 1901, à 2 heures

PAR

NATHAN SÖDERBLOM

ANGERS
IMPRIMERIE A. BURDIN ET Cie

1901

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

Examinateurs de la soutenance :

MM. J. Réville, Président de la soutenance.

J. Réville,		
A. Lods,	}	Examinateurs.
A. Sabatier,		

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières du candidat.

A M. Auguste SABATIER

DOYEN DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

PRÉFACE

Qu'il me soit permis de témoigner ici ma vive reconnaissance à M. A. Meillet, directeur d'études adjoint à la Section des Sciences historiques et philologiques de l'École des Hautes-Études, pour les années, pendant lesquelles j'ai eu le privilège de suivre ses cours de l'Avesta, comme pour l'intérêt qu'il a pris à un travail qui ne rentre pas dans le cadre de ses études de prédilection et des bons conseils qu'il a bien voulu me donner. M. J. Réville, maître de conférences à la Faculté de théologie protestante et directeur d'études adjoint à la Section des Sciences religieuses de l'École des Hautes-Études, avec un grand désintéressement, a sacrifié bien des heures sur le manuscrit de ce livre, ce qui a été pour mon travail un profit considérable. Qu'il reçoive ici la faible expression de ma profonde gratitude, ainsi que M. L. Marillier, maître de conférences à la même École et associé depuis quelques années à M. J. Réville dans la direction de la *Revue de l'Histoire des Religions*. M. Marillier, entre autres choses, m'a généreusement offert ce que je n'eusse jamais pensé à lui demander (voir p. 191), je veux dire ses notes sur une partie du vaste domaine dans lequel il possède une si rare compétence.

Comme j'aurais aimé pouvoir adresser ici mes remercîments à l'homme à qui je dois plus qu'à personne autre

pour ma connaissance du mazdéisme, à James Darmesteter! Je ne l'ai malheureusement jamais entendu! Je suis arrivé à Paris en 1894, avec l'espoir de me mettre, pour des années, au nombre de ses élèves. Au mois d'octobre, le maître fut enlevé par la mort.

Si j'ai pu, pour l'utilité du lecteur, reproduire la traduction littérale qu'a publiée M. E. West, du *Bundahiš* **30**, dans les *Sacred Books of the East*, vol. V, je le dois à la bienveillance de cet éminent savant et à celle des Délégués de Clarendon Press à Oxford, qui m'ont donné l'autorisation de la faire entrer dans ce volume. M. Paul Verrier, professeur agrégé au lycée Carnot, a traduit en français la dernière partie de la *Vǫlospá* qu'on peut lire aux pages 207 ss.

M. Jacques de Coussanges a eu la très grande vaillance d'entreprendre la traduction de mon gros et illisible manuscrit suédois. M. F. Macler a consenti à lire un exemplaire des épreuves.

J'exprime enfin ma reconnaissance très respectueuse au célèbre instigateur des études d'histoire religieuse, à M. E. Guimet, qui a bien voulu accorder à mon travail l'hospitalité des *Annales du Musée Guimet*.

Paris, 1900. Nathan Söderblom.

INTRODUCTION

Les croyances iraniennes sur la continuation de la vie mentionnées dans notre premier chapitre n'appartiennent pas au mazdéisme dont nous examinerons, dans notre second chapitre, les véritables idées au sujet du sort de l'âme après la mort[1].

En Iran, comme aux Indes, en Chine, en Grèce, chez les Hébreux, enfin en tous les lieux où la religion a pris conscience d'elle-même dans l'esprit de quelques génies religieux, nous pouvons distinguer deux éléments très différents l'un de l'autre; d'un côté, la masse des rites et des croyances populaires, et les idées de la religion traditionnelle de la nation, qui, surtout dans leurs parties élémentaires, se ressemblent plus ou moins chez tous les peuples et dans tous les temps; de l'autre, les religions d'origine historique déterminées, de valeur religieuse et morale très inégale et d'essence très différente et qui ont chacune leur caractère propre et distinctif. Il est difficile d'opérer le triage dans tous les détails entre ces deux éléments, l'élément ethnique et l'élément prophétique ou

1. De même le mythe final, étudié au troisième chapitre, n'est qu'un résidu d'une époque antérieure à la théologie avestique, résidu inséré par elle tant bien que mal dans son grand tableau eschatologique, que nous verrons dans notre quatrième chapitre.

révélé ou historique ou éthique [1], de quelque façon qu'on le désigne, mais si l'on en considère l'ensemble, leur diversité est frappante. Ainsi devons-nous distinguer dans l'Iran ce que E. Lehmann a bien nommé le paganisme iranien, du mazdéisme gâthique, de la religion dite de Zarathuštra.

Aucun document iranien de quelque importance sur la religion en Iran avant le mazdéisme ne nous a été conservé. Les Gâthas, fragments de la plus ancienne littérature qui nous soit connue en Iran, datent, en partie, au moins du VIIe siècle avant J.-C., et constituent justement les documents classiques de la réforme dite zoroastrienne, réforme qui a transformé la religion nationale, le mazdéisme ethnique [2].

Néanmoins, nous pouvons jusqu'à un certain degré connaître les croyances populaires, antérieures au développement ultérieur du génie religieux de l'Iran. Nous les trouvons dans le folklore, dans des usages et dans des idées qui ont survécu jusque dans les temps modernes ou qui

1. Il n'y a pas de terme tout à fait propre pour exprimer cet élément. A vrai dire, le mot *prophétique* s'applique à un fait unique dans l'histoire des religions : les prophètes d'Israël. L'adjectif *révélé* présente deux graves inconvénients : 1° il y a des systèmes religieux supérieurs comme celui de Kong-tse qui ne se sont pas donnés pour révélés; 2° l'expression a une application spéciale dans la dogmatique chrétienne. Il faudrait alors distinguer entre prophétisme et révélation dans le sens précis et dans une acception plus générale. *Historique* exprime le caractère qu'ont ces religions supérieures d'être nées dans l'histoire, grâce à l'apparition de personnages plus ou moins historiques, en opposition avec les croyances populaires qui se perdent dans la nuit des temps préhistoriques. La différence visée par nous est surtout marquée par la place incomparablement plus considérable qu'occupe la *morale* dans le stade supérieur de la religion.

2. Les inscriptions achéménides qui révèlent, d'après mon opinion, un mazdéisme qui n'est pas celui de Zarathuštra et des Gâthas, ne donnent pas beaucoup de renseignements sur la religion. Et il est fort probable que ce mazdéisme a déjà dépassé les croyances que nous allons décrire dans ce premier chapitre.

ont été observés par les anciens eux-mêmes. Encore davantage, en trouvons-nous une partie dans le mazdéisme lui-même, qui, après l'époque de sa première floraison, a adopté une quantité de conceptions ethniques, ou bien les a tolérées, malgré leur désaccord avec les doctrines fondamentales de la religion supérieure. Même lorsque des usages et des rites, les rites funéraires par exemple, ont été interprétés d'une façon très différente, parfois contraire à leur sens primitif, l'œil attentif et expérimenté peut, sans difficulté, dégager les conceptions primordiales auxquelles ils répondent.

J'ai essayé ailleurs[1] de reconstruire les croyances iraniennes antérieures au mazdéisme, au sujet du sort de l'homme après la mort. Je reproduirai d'abord les éléments de cette reconstruction qui nous importent ici dans l'étude que nous entreprenons sur l'eschatologie mazdéenne. Ces croyances nous feront connaître le sous-sol sur lequel s'est élevée la doctrine proprement mazdéenne.

Nous chercherons ensuite dans les autres religions les croyances ou les pratiques correspondantes et de même ordre, propres à éclairer par comparaison notre intelligence des premières croyances iraniennes. Alors seulement, nous pourrons aborder avec fruit la doctrine mazdéenne proprement dite, en ce qui concerne les destinées de l'homme après la mort.

De même, en ce qui concerne les destinées finales du monde, nous trouverons derrière l'eschatologie mazdéenne proprement dite l'idée d'une fin physique du monde dépourvue de sens moral et religieux, eschatologie

1. N. Söderblom, *Les Fravashis, étude sur les traces dans le Mazdéisme d'une ancienne conception sur la survivance des morts*. Paris, Ernest Leroux, 1899. (Extrait de la *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXXIX, p. 229-260, 373-418.)

physique, qu'il nous faudra analyser dans notre troisième chapitre, avant d'aborder dans le quatrième la doctrine mazdéenne authentique d'une fin morale et religieuse de l'évolution de l'univers et de l'humanité. Ici encore nous aurons grand profit à passer en revue les principales croyances ou doctrines d'autres religions pour les comparer à celles du mazdéisme.

Notre ambition est de présenter ainsi, dans la mesure où l'état actuel de l'histoire des religions le permet, une étude d'eschatologie comparée qui, d'une part, éclaire pour nous les croyances mazdéennes sur la vie future et la fin du monde, et d'autre part nous permette de reconnaître dans les autres religions les éléments correspondants à ceux que nous aurons dégagés dans le mazdéisme et en quelque sorte l'évolution générale habituelle et les formes essentielles de ces idées eschatologiques dans les religions de l'humanité.

Partant des croyances en la simple continuation de la vie que nous trouvons chez les Iraniens antérieurement au mazdéisme, nous aborderons ensuite les doctrines mazdéennes comportant une rétribution après la mort. De même, après avoir étudié les doctrines sur la fin et le renouvellement physiques du monde, nous étudierons ensuite celles de ces doctrines qui sont dominées par les idées spécifiquement religieuses et morales. Enfin, nous couronnerons notre travail par l'étude d'ensemble de toute une série de croyances dans le mazdéisme et dans d'autres religions, qui, malgré leur diversité et malgré leur grande inégalité morale, se groupent autour de l'idée d'une vie éternelle ou d'une immortalité possédée déjà dans cette vie terrestre par l'union avec la divinité. Nous désignerons le groupe de ces nombreuses croyances et doctrines par le nom qui appartient proprement à leur forme

la plus élevée dans le christianisme : la vie éternelle. Le point de vue diffère ici (dans notre v^{e} chapitre) de ceux des quatre chapitres précédents.

La vie future peut être considérée : 1° Du point de vue de la nature physique ou de la métaphysique, soit en ce qui concerne l'existence de l'individu (chap. I), soit en ce qui concerne les destinées finales du monde (chap. III). 2° La vie future peut être considérée du point de vue moral comme une sanction morale donnée après la mort à la vie actuelle des individus et des peuples (chap. II et IV). Enfin 3° la vie future peut être considérée du point de vue religieux, comme union avec Dieu, opérée déjà dans cette vie par des moyens très différents, depuis les rites magiques et le caprice des dieux jusqu'à la communion dans l'amour enseignée par l'Évangile.

Ainsi nos cinq chapitres ne reproduisent pas une évolution générale unique des idées eschatologiques; il y a une évolution entre les croyances décrites aux Ier et IIe chapitres; il y en a une autre entre celles des IIIe et IVe chapitres, et enfin une troisième dans les diverses idées traitées au Ve chapitre. Ainsi les trois groupes : 1° chap. I-II, 2° chap. III-IV, 3° chap. V, représentent trois évolutions distinctes et parallèles, qui peuvent coexister au sein de la même religion.

Il m'importe de faire remarquer que cette division de mon travail n'est nullement un système aprioristique. Au contraire, ce n'est que l'analyse longtemps poursuivie des croyances et des doctrines elles-mêmes qui m'a amené peu à peu à voir leur groupement général au point de vue de leur sens religieux. Lorsque j'ai commencé ces études, il y a huit ans, je n'ai reconnu dans la religion iranienne que les trois principes de la continuation, de la rétribution et de l'eschatologie proprement dite (chap. I, II et IV). Plus

tard, l'analyse du mythe Mahrkûša-Yima (chap. III) m'a convaincu que le sort du monde, tel que nous l'y trouvons est une analogie avec ce que constitue pour l'individu la simple continuation après la mort. Il y a deux ans seulement, le caractère distinct des croyances réunies maintenant au ve chapitre s'est imposé à mon esprit. Ces croyances ne rentraient pas dans le cadre des autres grandes formes eschatologiques et leur diversité semblait déconcertante jusqu'à ce que je me sois aperçu qu'elles ont, malgré l'apparence, un caractère commun et bien distinct : de désigner la possession actuelle de l'immortalité par l'union avec le divin.

CHAPITRE PREMIER

LA CROYANCE EN LA CONTINUATION DE LA VIE

I

DANS LA RELIGION DE L'IRAN. TRACES DES CROYANCES IRANIENNES ANTÉRIEURES AU MAZDÉISME. LES FRAVAŠIS.

1. — La survivance des Fravašis.

« J'appelle au sacrifice toutes les saintes Fravašis, quelles qu'elles soient, qui sont sur cette terre après leur décès : femme vertueuse, enfant, jeune fille ou cultivateur et qui demeurent dans cette maison, vont et viennent, qui attendent et doivent recevoir de bons sacrifices et de bonnes prières. » Voilà un des passages de l'Avesta (*Yasna*, **23**) qui révèlent l'ancienne croyance populaire de l'Iran en la continuation de l'existence des morts.

La mort, selon les idées les plus antiques de l'Iran, comme de tous les pays, n'était pas une décomposition complète ou un anéantissement, mais seulement une séparation du corps et de l'âme (*Vendîdâd*, **5**, 37; **12**, 23; **13**, 12, 15), si l'on veut donner le nom d'âme à cette partie demi-matérielle, ou à ce double de l'homme qui subsiste et qui est appelé *fravaši*. Cette fravaši avait une existence peu digne d'envie quoiqu'elle eût la faculté de faire du mal ou du bien aux vivants. Les morts avaient besoin de boire, de manger et de se vêtir. Ils habitaient la maison qui, dans certaines contrées, leur était abandonnée, ou ils habitaient dans les environs ou enfin dans quelque autre lieu de la terre. Ils avaient les mêmes goûts et les mêmes occupations que lorsqu'ils vivaient. Ils restaient

en compagnie de leurs parents encore vivants, partageant avec eux les peines et les joies, les durs travaux et les amusements. La fête annuelle des morts, au printemps, et les sacrifices particuliers pour ses propres morts sont des fêtes de famille. La propagation de la race par une nombreuse descendance, la santé du bétail, la fertilité des champs dépendaient des morts; leur pouvoir sur les corps célestes servait, en effet, s'ils le voulaient bien, à faire fructifier les produits de la terre.

a) *Ni ciel ni enfer.*

Leur état n'était pas une punition ou une récompense des actions qu'ils avaient accomplies durant la vie, mais une continuation de la même existence, des mêmes intérêts, des mêmes habitudes, un prolongement d'existence où ils étaient privés de la plénitude et de l'éclat de la vie, tout en jouissant d'une puissance mystérieuse; néanmoins les hommes ne paraissent jamais avoir aspiré au moment où ils la posséderont.

J'ai montré, dans un autre ouvrage[1], les traces de cette croyance populaire dans le mazdéisme de l'Avesta, au milieu de dogmes tout différents sur le ciel et sur l'enfer. Des idées semblables ont existé chez de nombreuses populations, sous des formes plus ou moins diverses. Pouvons-nous acquérir une connaissance plus précise des croyances des Iraniens relatives à la mort, avant qu'une religion supérieure y introduisît parmi eux de nouvelles doctrines? Les croyances que nous venons de rappeler sont incontestablement certifiées par les usages du *culte des morts*, que le mazdéisme dut conserver, quoiqu'ils fussent en contradiction avec ses propres doctrines, comme il arriva plus tard à l'Église catholique, et quoiqu'ils aient été combattus ou laissés de côté par la religion arrivée à sa forme supérieure, telle que nous la trouvons dans les Gâthas, les parties de l'Avesta les plus anciennes et

1. *Les Fravashis* (Paris, Leroux; 1899; extrait du t. XXXIX de la *Revue de l'Histoire des Religions*).

les plus saintes. Le culte, l'usage, pour mieux dire, est ce qu'il y a de plus durable dans l'histoire. Une conception qui a pris corps en un signe extérieur se survit à elle-même en ce signe pendant des siècles, même après que de nouvelles idées et des dogmes arrêtés se sont substitués à l'ancienne croyance populaire.

Avec le mot *Fravaši* qui désigne l'objet du culte des morts, se poursuit, à travers tout l'Avesta, une représentation vague de la continuation de leur vie dans la maison ou autour de la maison, dans les conditions que nous avons décrites[1]. Quand il s'agit des morts, qui sont au ciel ou dans l'enfer, d'autres mots sont employés : l'âme, *urvan*; la personne, la conscience. *daêna*, etc.

Grâce à l'instinct conservateur du mazdéisme nous pouvons savoir encore autre chose sur l'ancienne croyance à l'égard des morts que ce que le culte lui-même nous en fait connaître. Plusieurs des idées et des mythes relatifs au sort futur de l'âme ont leur racine dans une tout autre terre que celle où ils ont été plantés. Quelques-uns d'entre eux au moins procèdent d'une pensée fondamentale, qui n'est point la séparation tranchée entre le bon et le méchant, entre l'homme pieux et l'impie, c'est-à-dire qui n'a rien de commun avec le principe de la vie future telle que l'enseigne l'Avesta.

b) *Mêmes difficultés pour tous.*

La mort était également redoutable pour tous. L'usage iranien d'exposer les morts aux oiseaux du ciel augmentait ce sentiment naturel. La conscience, selon le *Dînkart*, **IX**, **19**, 6 s., était assise à côté du corps et quand un chien ou un oiseau venait pour le déchirer, elle le leur interdisait et tout d'abord elle réussissait à les chasser comme si le corps était vivant. Mais lorsqu'il était déchiré malgré tout, la conscience venait, « comme une brebis auprès de ses agneaux » et elle se rendait compte de l'endroit où étaient attachés les membres.

1. Le séjour des morts comme leur activité sont aussi en relation avec le soleil, la lune et les étoiles.

Plus tard seulement, *Dâtistân*, **16**, on enseigna que l'âme du juste, quand le corps a été déchiré, est remplie de joie parce qu'elle parvient à une meilleure existence, « tandis que le corps merveilleusement créé est détruit comme un vêtement ».

Non seulement l'homme devait abandonner la « terre créée par le Seigneur, l'eau qui coule, le blé qui pousse et tout autre bien » (*Vendîdâd*, **19**, 26), mais après la mort il devait poursuivre son chemin au milieu des gémissements et dans la misère (*Vendîdâd*, **13**, 9).

Pendant les trois jours et « les trois nuits » *sidôš*, ou bien, selon West, *Pahlavi texts*, I, 303, note 1, simplement les trois, « triplet » *satûîh*[1], l'âme erre ou reste auprès du corps, faible comme un enfant nouveau-né (*Dâtistân*, **28**, 2 ss.), exposée à l'assaut de mauvais esprits (*Bundahiš*, **28**, 18).

Avant d'entrer dans la terre des morts, il lui faut traverser un large fleuve sur un pont vertigineux, le pont Cinvat. Aucune différence n'était faite entre les bons et les méchants. Le fragment du Hâtôxt Nask, dont nous nous occuperons dans le second chapitre, accorde aux morts pieux trois premières nuits de bonheur complet, après lesquelles, pendant la quatrième, ils sont introduits dans le ciel du Seigneur, et donne aux impies trois nuits complètement malheureuses qui précèdent leur entrée dans l'horrible demeure de l'esprit du mal. Mais à l'arrivée du mort au ciel ou en enfer, le narrateur retombe dans la conception primitive. Ahura Mazda, « en la demeure des lumières éternelles » et Añra Mainyu, « en la demeure des ténèbres éternelles » plaignent également le mort d'avoir abandonné la terre « riche en demeures et en

1. Le savant suédois J. Hallenberg, dans son remarquable ouvrage, peu connu : *Historiska anmärkningar öfver uppenbarelseboken*, Stockholm, 1800, p. 314, rapporte la croyance juive, attestée par *Berê'šit R.* 7, *Vayyiqrâ R.* 18, *Qohèlèt R.* 12, 5, *Tanḥûmâ* fol. 47, 1, que l'âme erre autour du corps pendant *trois jours* dans l'espoir de pouvoir y rentrer. Je ne saurais affirmer avec C. Grüneisen, *Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels*, Halle, 1900, p. 77, qu'il y ait là une influence parsie. Voyez d'autres analogies des « trois jours », *satûih*, dans mon travail sur les Fravašis, p. 11 s.

amours ». La continuation de la vie n'a pas encore été transformée comme elle le sera dans le livre d'Artâ-Vîrâf : « Comment es-tu venu du monde riche en mal dans ce monde sans misères? » Les mêmes expressions servent à décrire le chemin des morts pieux et celui des impies dans le fragment du Hâtôxt Nask : « Il a parcouru l'effrayant, le terrible, le pernicieux chemin où sont séparés le corps et l'esprit ». D'après un autre passage (*Vendîdâd*, **19**, 28 s.), l'âme du mort pieux éprouve aussi la misère des trois nuits après la mort.

2. — Traces d'inégalité dans leur sort.

a) *D'après les actions des survivants.*

N'y a-t-il donc pas, selon ces mythes, de différence entre les destinées de ceux qui ne sont plus? Il y en a une, mais elle ne dépend pas de la piété du mort; elle dépend bien au contraire des *actes des survivants.* Cela résulte déjà de l'obligation de donner à manger et à boire au mort et de le vêtir. Mais il y a une indication encore plus précise. Quand le défunt arrive au pays des morts, « ses parents le reconnaissent et se réjouissent, s'il est bien habillé, tandis qu'ils rougissent s'il est mal habillé. » Nous n'avons pas besoin du témoignage du Saddar, **87**, 2 ss., où se lisent ces paroles, pour comprendre que les conditions qui procuraient cette bonne réception au pays des morts n'étaient originairement ni les aumônes, ni les bonnes actions du mort, selon la belle expression de l'ancien Avesta qui nous a été conservée dans le livre pehlvi Šâyast lâ šâyast, **12**, 4. Ce n'est pas pour avoir agi ainsi que l'âme est vêtue dans la vie future, mais parce que le mort a été pourvu du beau vêtement neuf qu'on était obligé d'ajouter au draona, le pain sanctifié, des sacrifices célébrés pendant les trois jours après la mort. Plus tard seulement la robe fut donnée aux pauvres. Dans son dangereux voyage, l'âme peut être aidée par Sraoša, si cette divinité est invoquée et adorée par les parents du défunt.

Le rapport entre les actions de la famille et l'état du mort

pendant son passage dans l'autre monde est établi d'une façon plus directe encore. Au pont Cinvat, le chemin est fermé par un fleuve. La croyance mazdéiste que les larmes qu'on verse sur le mort alimentent le fleuve et en rendent la traversée plus difficile, était en vérité bien faite pour empêcher l'exagération dans l'expression de la douleur, qui se rencontre partout également dans les mœurs populaires et que le mazdéisme a combattue comme l'ont fait toutes les religions supérieures[1]. Ainsi l'homme arrivé à un certain degré de maîtrise de soi-même réprime les instincts de la nature. Helge ne reproche-t-il pas dans le tumulus à son épouse affligée (*Vǫlsungakviþa en forna* ou *Helgakviþa Hundingsbana*, II, strophe 45)[2] :

Ein veldr þú Sigrún
frá Sevafjǫllom,
es Helge es
hrædǫgg slegenn.

Grætr gollvareþ
grimmom tárom[3]
sólbjǫrt suþrœn
áþr sofa ganger.
Hvert fellr blóþogt
á brjóst grame
úrsvalt, innfjalgt,
ekka þrunget.

« Toi seule es cause, Sigrún de Sevafjǫll, que Helge est couvert de la rosée des cadavres[4]. Avant d'aller dormir, fille du Midi, parée d'or et resplendissante comme le soleil, tu verses des larmes amères. Une à une, elles tombent comme du sang sur la poitrine du prince[5], glaciales, acérées, chargées de douleur. »

Mais dans cette réaction contre l'habitude des lamentations

1. Voir *Les Fravashis*, où l'on trouvera de plus amples détails sur ce sujet.

2. Je cite l'*Edda* poétique d'après le texte de Finnur Jónsson et d'après la numération des strophes, faite par M. Bugge.

3. Pour des raisons pratiques je rends la longue voyelle correspondante à ǫ par *á*.

4. C'est-à-dire : de sang.

5. C'est-à-dire : sur ma poitrine.

après la mort il y a quelque chose de plus, il y a la guerre de la religion contre son ennemi mortel, la superstition populaire. Nous venons de le dire, toutes les grandes religions se sont opposées aux manifestations superstitieuses du culte des morts. Sur ce point le prophétisme hébreu s'est montré plus rigoureux que le mazdéisme, de même que l'Évangile et le protestantisme se sont montrés plus intransigeants que le catholicisme. Le mazdéisme, comme plus tard le catholicisme, a adopté la plus grande part possible du culte des morts, les cérémonies qui durent trois jours, etc. La religion de Yahvéh au contraire est allée jusqu'à qualifier d'impurs ceux qui prenaient part aux cérémonies funéraires (*Nombres,* **19**, **14**, **16**; *Aggée*, **2**, 13; *Lévitique,* **21**, 1 s.). Le souverain sacrificateur ne devait pas assister à une fête en l'honneur d'un mort, etc. Si le mazdéisme a représenté les lamentations funéraires, comme un tort causé au mort, nous pouvons conclure que la croyance populaire que nous examinons était, au contraire, que les lamentations amélioraient son sort.

b) *Traces d'inégalité dans le sort des morts d'après l'habileté de l'individu sur le chemin de la mort.*

La différence entre les destinées respectives des défunts semble encore dépendre d'autres causes que de la seule conduite des survivants. L'endroit le plus redoutable sur le chemin des morts était le pont de Cinvat. Le mythe assez répandu du pont des morts a été de tout temps affectionné du mazdéisme. Dans les Gâthas, d'où sont bannis tant d'usages et de croyances populaires, le danger du pont de Cinvat est souvent mentionné pour effrayer les fidèles et pour les exciter à l'accomplissement des devoirs de piété. Le pont est aiguisé comme la lame d'un couteau. « Le chemin du pont de Cinvat est effrayant » (*Mînôixrat,* **41**, 12). « Le mort tremble quand il est sur le pont » (*Yašt*, **24**, 27). Il n'y a rien d'étonnant à ce que beaucoup tombent dans le trou du démon qui s'ouvre béant sous le pont. Quelques-uns réussissent à passer du milieu de la terre, où le pont commence, à l'autre extrémité qui repose sur la montagne du soleil, qu'habite Mithra, dieu du soleil

(*Yašt*, **10**, 50 ss.), là où passent journellement le soleil, la lune et les étoiles (*Bundahiš*, **5**, 3). Hara Bərəzaiti, ainsi s'appelle cette montagne, entoure la terre et monte jusqu'au firmament (*Bundahiš*, **12**, 3). Dans le mazdéisme, seuls les hommes pieux accomplissent ce périlleux passage, car pour eux le pont Cinvat est large et commode. Mais, pour franchir un pont vertigineux et effrayant, la force est de la plus grande utilité. La différence du sort des défunts semble, en effet, à l'origine, n'avoir dépendu que de leur vigueur naturelle, sans qu'il fût en rien question de leur piété.

Je n'avancerais pas une telle hypothèse en me fondant seulement sur le caractère intime du mythe, mais j'ajouterai ce que rapporte un Français qui a vécu dans le XVIIe siècle, au Canada, chez les Indiens, entre le Mississipi et le Saint-Laurent. Au chapitre IX du *Mémoire de Nicolas Perrot sur les mœurs, coustumes et relligion des sauvages de l'Amérique septentrionale*, publié en 1564 dans la *Bibliotheca Americana* par le Jésuite Tailhan, on lit, p. 41 : « Sur le chemin du mort il se présente une rivière fort rapide sur laquelle il n'y a qu'un petit arbrisseau pour la traverser et en passant dessus il plie tellement, que l'âme est en danger d'estre emportée par le courant des eaux. Ils asseurent que, si par malheur cet accident arrivoit, elle se noyeroit; et que tous ces périls sont évitez quand elles sont une fois rendües au pays des morts. Ils croyent aussy que les âmes des jeunes gens de l'un et l'autre sexe n'ont rien à craindre parce qu'elles sont vigoureuses. Mais il n'en est pas de mesme de celles des vieillards et des enfans, qui manquent d'estre assistées dans ce dangereux passage par quelqu'autres âmes; c'est ce qui est bien souvent cause qu'elles périssent. »

Lorsque, plus tard, dans les récits des voyageurs à propos de ces mêmes Indiens, il nous est dit que la différence faite entre ceux qui réussissent à passer l'endroit dangereux et ceux qui n'y réussissent pas, est liée à l'idée de piété, d'impiété, nous pouvons facilement nous rendre compte que nous avons là une interprétation morale d'un mythe qui en était dépourvu à l'origine, interprétation dont nous avons été frappés chez les Iraniens comme chez les Choctaw de l'Amérique

du Nord. Ils parlent d'un tronc de pin décortiqué, très long, et extrêmement glissant, posé au-dessus du fleuve, qui coupe le chemin conduisant au royaume des morts. Les « mauvais » tombent, les « gens pieux » passent [1]. D'après les Indiens de Dakota, chez lesquels on peut constater une influence chrétienne, ce sont maintenant les hommes pieux, non plus les jeunes et les forts qui réussissent à traverser le fleuve sur un rocher pointu comme un rasoir, et les méchants qui tombent dans le fleuve et sont transportés dans le pays du mal [2].

d) *Même loi de vengeance que dans la vie.*

L'expérience nous apprend qu'il faut nous mettre bien avec ceux dont nous voulons recevoir de bons traitements. Dans l'autre vie l'âme trouvera à la fois les hommes et les animaux.

Dans les traditions indo-germaniques et jusque dans le mazdéisme, il est fait mention de chiens souterrains qui gardent le chemin de la mort et le pont Cinvat [3]. Mais ils ont perdu ce qu'ils avaient d'effrayant, puisque le chien est tenu en haute estime par la loi du Vendîdâd. Ils ne faisaient pas de tort au mort. Mais ils n'aidaient pas celui qui avait battu un chien sauvage ou domestique (*Vendîdâd*, **13**, 8). Il existait un vieil usage, dont il est parlé dans le Saddar, **31**, **5** et qui consistait à donner une portion de pain aux chiens trois fois dans la journée en été, deux fois en hiver, pour s'attirer leur faveur au moment de passer le pont.

Selon le même chapitre de la loi du Vendîdâd, les vivants s'assurent aussi pendant la vie, par des dons de toutes sortes, de la bienveillance des esprits des morts pour en profiter au moment du passage difficile.

1. Catlin, *Letters and Notes on the manners, customs and condition of the N. American Indians*, II, p. 127.
2. William H. Keating and Stephen H. Long, *Narrative of an Expedition to the Source of St. Peter's River*, I, p. 293 ss
3. Ils ne prouvent pas nécessairement qu'il s'agisse d'un enfer (V. Rydberg, *Studier i germansk mytologi*, II, p. 158 ss.; H. Oldenberg, *Die Religion des Veda*, p. 538 ss.), mais seulement d'un royaume des morts, d'un pays souterrain.

Pour que cette dernière conception passe dans le dogme de la rémunération morale, il ne manque qu'une chose : à l'action des esprits des morts qui récompensent leurs bienfaiteurs ou qui se vengent sur les vivants qui les ont négligés, il faut substituer l'idée d'un *juge* divin qui distribue les punitions et les récompenses, comme dans le Saddar, 37, 6 ss., où les morts se tournent vers le Seigneur et disent : « Ceux-là ne nous ont pas oubliés pendant qu'ils étaient sur la terre, qu'ils aillent dans le lieu réservé aux justes ! »

II

LES CROYANCES A LA CONTINUATION DE LA VIE DANS LES AUTRES RELIGIONS

Nous appelons doctrine de la continuation de la vie la croyance populaire que nous avons cherchée par delà le mazdéisme, dans les restes des anciennes coutumes iraniennes, dans la nature intime de certains mythes, dans les analogies avec d'autres croyances, et nous allons examiner quels sont ses rapports avec les conceptions semblables qu'on trouve en grand nombre chez les autres peuples.

Nous ne nous proposons pas de donner une énumération complète des croyances de cette espèce. Notre but est seulement d'arriver à une appréciation exacte du caractère religieux des notions elles-mêmes. Quelle est leur place dans l'histoire de la religion? Nous allons essayer de prouver qu'elles ne sont pas, à vrai dire, d'essence morale ni proprement religieuse. A cet effet, nous n'aurons pas besoin d'apporter plus d'exemples qu'il n'est nécessaire pour n'omettre aucun des traités essentiels et caractéristiques en vue d'une appréciation exacte du sujet.

La doctrine de la continuation de la vie en opposition avec celle de la rétribution a été, autant que je sache, émise pour la première fois par Tylor dans sa *Primitive culture*: *continuation theory* et *retribution theory*. M. Marillier a rendu cette expression par *survivance*, et ne trouvant pas de termes plus satisfaisants, je maintiens ces appellations : continuation et survivance.

1. — Précision de l'idée de la continuation ; continuation, au point de vue religieux, non matériel.

La vie après la mort est considérée ici comme un prolongement de l'autre, sans qu'il soit question de ciel ni d'enfer. Il faut pourtant prévenir une erreur. Ce qui distingue cet

ordre de croyances de celles où figure une rétribution, ce n'est pas le simple fait qu'elles représentent la vie après la mort comme une simple continuation de la vie avant la mort, c'est l'absence de toute considération spécifiquement morale et religieuse.

Certainement, dans la plupart de ces conceptions eschatologiques dont nous avons connaissance, l'âme survit sous les conditions de la vie humaine.

Aussi loin que l'on puisse remonter on trouve l'usage de donner à boire et à manger aux morts en même temps qu'on leur offre des habits, comme nous l'avons vu dans le culte des Fravašis. En Égypte, on ouvrait la bouche de la momie pour qu'elle pût manger, ses yeux pour qu'elle pût voir.

Le mort était dans la nécessité continuelle de recevoir assistance. Sa maison lui était abandonnée pendant plus ou moins longtemps au Pérou, en Chine, à Rome, en Grèce, en Égypte, dans certaines parties de la Perse ; encore aujourd'hui dans quelques contrées de l'Afrique, la famille quitte la hutte après la mort du propriétaire. La tombe qu'on lui construit est regardée comme une nouvelle demeure où le mort va habiter.

Qui ne connaît l'usage sanguinaire de sacrifier ou de brûler les chevaux et le bétail, les femmes et les esclaves du défunt ? Les Égyptiens, moins barbares, donnaient à la place des images d'ouvriers ušebti [1]. Les Tartares, d'après Marco Polo [2], peignaient sur des cartes l'image des hommes, des chevaux, des habits, etc., et les brûlaient pour montrer par là que ces objets appartenaient au mort dans l'autre monde. Le mort avait aussi besoin des armes et des instruments qu'on mettait à côté de lui dans la tombe ; car il continue sa profession terrestre.

Les guerriers de Mangaia, archipel Hervey, dansent et rient dans l'autre vie. Dans l'Amérique du Nord les chasseurs y trouvent des buffles en quantité, dans les terres de chasse. Les Pawnees doivent chasser en paix et fumer leurs

1. C. P. Tiele, *Geschiedenis van den Godsdienst in de Oudheid*, I, 55.
2. *Travels of Marco Polo*, éd. Hugh Murray, deuxième édition, p. 260.

pipes[1]. Les Karens de la Birmanie se représentent Plu, la terre des morts, le royaume de Cootay, comme un lieu où le mort construit sa hutte et cultive son riz. Les paisibles habitants de la Nouvelle-Grenade, après leur mort, labourent les champs des pays lointains[2]. L'Esquimau continue à pêcher dans l'autre monde ; les Mordves de la Russie, à ensemencer les champs, à voiturer le bois, à faire le commerce de même qu'ici-bas ; l'ivrogne boit, le veuf se remarie, la jeune fille attend son fiancé[3]. Les guerriers du Nord retrouvent dans la Valhǫll les combats, leur plaisir préféré. Au chapitre 110 du *Livre des Morts*, chez les Égyptiens, nous voyons le mort, dans les champs d'Aalou, labourer, puis semer, récolter et battre le froment. Le séjour d'Aalou est décrit simplement comme la continuation du travail et des plaisirs de la vie. Ces mots qu'on lit dans un fragment de l'Avesta : « Comment as-tu quitté la terre des demeures et des amours ? » ne peuvent pas être appliqués à ce paradis égyptien. Chez les Égyptiens et chez d'autres peuples, on était si convaincu que les occupations de la vie ne devaient pas s'interrompre au tombeau, que le corps était préservé de toute mutilation et de toute corruption.

Une autre preuve de cette idée se trouve dans les expressions si souvent employées d'une deuxième, troisième, quatrième mort, etc. On mourra là-bas comme ici. A Horne Island, en Polynésie, les populations croient, d'après S. Percy Smith[4], que ceux qui ne sont pas morts à la guerre et par conséquent ne sont pas entrés directement dans le paradis, doivent mourir trois fois, après quoi ils mènent une existence de plus en plus misérable. Dans la Nouvelle-Zélande, les Maoris, au dire de E. Tregear[5], pensent que chaque nouvelle mort fait

1. C. A. Murray, *Travels in North America*, I, p. 365.
2. D. Lucas Fernandez Piedrahita, *Historia general de las conquestas de nuovo regno de Granada*. Part. I, liv. I, ch. III, p. 17 ss.
3. Smirnov-Boyer, *Les populations finnoises des bassins de la Volga et de la Kama*, p. 371.
4. S. Percy Smith, *Futuna or Horne Island and its people*, in *Journal of the Polynesian Society*, I (1892), p. 39.
5. *The Maoris of New Zealand* (*Journal of the Anthrop. Instit.*, t. XIX, p. 118 ss.).

perdre à l'individu une partie de sa vitalité. Pour nous ceci est un axiome : « Si, une seule fois, vous franchissez les portes de la mort..., il n'y aura plus de mort » (Wallin). Il en est tout autrement pour les peuples sauvages. Le *ka*, *kelah* ou la *psyché*, quel que soit le nom qu'on donne à cette partie de la créature qui survit, a plus de force de résistance que le corps, mais néanmoins finit par mourir. Les Hovas de Madagascar, par exemple, supposent que l'âme vit encore après la mort. Mais la seconde mort est un anéantissement[1]. L'immortalité est une conception parfaitement étrangère au mode de penser des peuples non civilisés. L'âme survivante risque de mourir, c'est pourquoi, en Égypte et ailleurs, on tâche de préserver le défunt de la nouvelle mort[2].

Mais il ne faut pas nous imaginer que les croyances, que nous rassemblons à cause de leur parenté intime au point de vue religieux, impliquent toutes un prolongement complet de la condition terrestre. Non! Combien veulent abandonner cette vie pour la vie future? Quel peuple s'est occupé plus activement que les Égyptiens de détruire la terreur qu'inspire la mort et de proclamer la victoire de la vie sur la mort? Mais même dans leur bouche des paroles telles que celles-ci vous frappent: « L'occident est une terre de sommeil et de ténèbres lourdes, une place où restent ceux qui y sont! Dormant en leurs formes de momies, ils ne s'éveillent plus pour voir leurs frères, ils n'aperçoivent plus leur père, leur mère; leur cœur oublie leurs femmes et leurs enfants[3]. »

Il en est de même chez les deux peuples dont nous avons reçu notre civilisation. L'Ancien Testament et Homère sont d'accord pour exciter notre pitié envers les morts, qui mènent dans le royaume des ombres une vie indifférente et lasse : *rephaïm* et *psychai*. Après la mort il n'y a ni « âme », *nepheš*, ni « corps », *basar*[4]! Quand on observe la ressemblance entre

1. PP. Abinal et Vaissière, *Vingt ans à Madagascar*, p. 200 et seq.

2. G. Maspero, *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, I, 289, 371; W. Brede Kristensen, *Aegypternes forestillinger om livet efter döden*, 33 s.

3. G. Maspero, *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, I, 346.

4. W. Baudissin, dans *Theologische Literaturzeitung*, 1899, p. 105.

le Scheôl et l'Hadès et, qu'en même temps on se rappelle que le mot *Scheôl* ne se trouve pas chez les autres peuples sémitiques, on est tenté de supposer que cette représentation du monde des morts a été un emprunt fait aux Grecs. L'Hadès n'aurait-il pas communiqué au Scheôl son obscurité désolée? Mais ce n'est pas un emprunt. Ces représentations réalisent seulement une des nombreuses formes sous lesquelles, dans ce stade de la doctrine religieuse, on se figure la vie future, je veux dire : *la vie de la tombe*. La différence est celle-ci : les Égyptiens utilisèrent et développèrent d'autres mythes pour expliquer la vie future, tandis que les Grecs de l'époque homérique n'avaient pas développé dans ce sens les mythes qui plus tard donnèrent naissance à une conception plus riche de la vie d'outre-tombe : les Champs Élysées où certains parmi les vivants sont transportés et l'Hadès où Ulysse voit Minos juger, Orion chasser comme sur la terre, et Titye, Tantale, Sisyphe accomplir leur expiation. De même les Israélites n'eurent que leur Scheôl jusqu'à ce que la confiance des héros religieux en leur Dieu leur fît franchir les portes du royaume des morts et y fît pénétrer la lumière du Seigneur. La ressemblance entre Homère et l'Ancien Testament vient en outre de ce que, chez Homère, le rationalisme et, en Israël, l'idée de Dieu chez les prophètes avaient amoindri le culte des morts et avaient ainsi dépouillé ceux-ci de leur puissance de sorte que la mort devint plus désolée. Jusque-là, les habitants du Scheôl, les *rephaïm*, avaient été des *elohim* et avaient possédé une certaine influence sur la vie des hommes. Mais peu à peu ils avaient disparu devant Yahvéh comme les ombres devant le soleil. Yahvéh est maintenant le Seigneur dans le Scheôl (*Psaumes*, 139, 7). Mais il n'a pas encore fait couler les sources de la vie (*Psaumes*, 36, 10) jusque dans le Scheôl. Le Scheôl et l'Hadès sont plutôt une continuation de la mort qu'une continuation de la vie.

Les formes de la « continuation » autres que la vie dans la tombe présentent, elles aussi, une différence marquée avec la vie terrestre. Ainsi, par exemple, les âmes errant sur la terre. Les pauvres pretas de l'Inde ne gardent pas grand'chose de la vigueur et du bonheur de la vie terrestre.

D'un autre côté la vie future est encore comprise comme une simple continuation de la vie présente, même quand elle a déjà revêtu un caractère moral et religieux par l'introduction de l'idée de récompense et de punition.

La terre des morts des Égyptiens gardait son caractère terrestre et agricole, même lorsque le séjour dans cet endroit fut regardé comme une récompense de la piété ou un don d'Anubis ou d'un autre dieu[1]. Le chapitre suivant nous en offrira d'autres exemples. Nulle part le dogme de la rétribution n'a été introduit avec plus de rigueur que dans l'Islam; son paradis, avec ses houris aux yeux de gazelle, parées comme des perles dans leur coquille, avec ses arbres, ses fruits et ses rivières, n'est-il pas une continuation des plaisirs de la vie, sauf en ceci que le vin n'y causera plus de maux de tête[2]? Même lorsqu'une moralité plus haute et plus pure se révèle dans l'attente du jugement dans l'autre vie et de la félicité éternelle, les modèles sont pris dans la vie d'ici-bas pour représenter la vie future. C'est du reste une nécessité psychologique. Où prendrait-on ces modèles ailleurs? Même le royaume messianique est dépeint dans l'Évangile comme une continuation de l'existence d'ici-bas. « La vie y est toute semblable à notre vie terrestre actuelle. On y mange et on y boit. Les conditions matérielles de l'existence n'y sont point changées. Elle est le prolongement de notre vie quotidienne[3]. »

La distance n'est pas si grande qu'on se l'imagine entre les pensées de l'homme moderne ou celles de l'Évangile et les idées confuses des peuples soi-disant non civilisés, à propos de la mort. Ils sont plus voisins de nous que nous ne croyons; et leurs conceptions que nous examinons froidement, que la science traite comme des choses étranges et mortes, ont des racines que nous ne pouvons pas facilement arracher de notre cœur. Dans le Yašt, chant de l'Avesta, qui traite des

1. *Livre des Morts*, CXXX, E. A. W. Budge, *The book of the Dead*, London, 1898, p. 384.

2. H. Grimme, *Muhammed*, II, 160.

3. E. Ménégoz, *Le salut d'après l'enseignement de Jésus-Christ*, dans *Publications diverses sur le fidéisme et son application à l'enseignement chrétien traditionnel*, p. 390.

Fravaśis, elles sont dépeintes comme partageant les peines, les douleurs et les joies des vivants. Les morts vivent et se meuvent au milieu d'eux. Que l'on compare avec cette croyance populaire si répandue les paroles d'un chrétien contemporain, Jansen[1], sur la vie éternelle :

« Tandis qu'il erre dans les divers lieux de l'univers, l'esprit de l'homme se fatiguera vite. Avec force, il sera bientôt attiré vers la terre. — Vers la terre ? — Oui, là, où il a laissé ceux qui lui sont chers, où restent ses voisins, où demeurent ses amis. Tous ceux avec qui il a vécu sur terre, tous ceux avec qui il a pleuré et ri, travaillé et souffert, l'attirent en bas par des fils invisibles, d'autant plus irrésistiblement qu'il y était plus attaché. — Est-ce donc que les vivants auraient encore pouvoir sur les morts? — Certainement; mais les vivants n'en savent rien, pas plus que nos voisins et nos enfants ne savent, dans ce moment, qu'ils nous attirent — quoique notre corps ne puisse suivre le vol de l'esprit. — Est-ce que vraiment nos anciennes relations de la terre nous sont encore après d'une si grande importance? Cependant on aimerait souvent si ardemment les quitter ! — Là où nous avons travaillé et peiné pendant toute notre vie de toutes nos forces et donné notre âme entière, ce pour quoi nous avons combattu et souffert, pleuré et prié, aimé et espéré, nous ne pouvons donc l'abandonner soudain, cela ne peut jamais nous devenir absolument indifférent. » Jusqu'ici, ces paroles pourraient aussi bien sortir de la bouche des antiques Iraniens ou bien de celle d'un sauvage contemporain. La conclusion seule est différente. Quelqu'un objecte que la félicité des morts est dans le ciel, près de Dieu. A quoi il est répondu : « Dieu est présent en tous lieux. Être près de Dieu? N'est-ce pas *être dans le ciel*[2]? »

1. *Die christliche Welt*, XII, 1081 s.

2. Cfr. E. Ménégoz, *l. c.*, p. 413 : « Quant à notre futur lieu de repos, il n'est peut-être pas aussi éloigné de la terre qu'on se le figure volontiers, et il se peut que, sous ce rapport aussi, la prédication d'un royaume messianique terreste soit plus près de la réalité que les vagues rêveries d'un spiritualisme transcendental. Rien ne nous dit que nous ne soyons entourés d'un monde invisible dont la nature nous échappe aujourd'hui ».

L'idée de la continuation, comme nous avons appelé une des principales formes de la croyance dans la vie future, ne signifie donc pas l'égalité des conditions *extérieures* de l'existence à venir avec celles de la vie terrestre.

2. — Le séjour des morts.

Il ne faut pas croire non plus que ce système admette pour toutes les âmes *le même traitement* de l'autre côté de la tombe. La croyance populaire des Iraniens nous l'a déjà appris.

a) *Un seul lieu pour tous.*

En plusieurs endroits, il est parlé d'*un* lieu où sont rassemblées et retenues toutes les âmes. Ce royaume des morts est pour tous également sombre, tel le Scheôl des Hébreux, la terre des morts des Chaldéens et des Phéniciens, ou également joyeux, tel le pays de la mort des Dahoméens[1], l'Ambondrambé des Malgaches, le paradis des Péruviens[2], la vie d'outre-tombe des Yuracarès, « dans laquelle ils auront abondance de chasse et où tous, sans exception, doivent se retrouver »... et où du reste ils n'ont rien à attendre d'une conduite plus ou moins vicieuse[3]. Même chez les Norrois, d'après Adolf Noréen[4], la Valhǫll = « la salle des tués » n'était pas originairement autre chose qu'un euphémisme désignant la Hel = « la tombe », Hel ayant désigné la tombe même avant de devenir la reine du sombre royaume des morts. Mais il y a pourtant des allusions à un autre sort pour quelques morts, ceux qui passent avec Oþenn, dans la tempête, « la chasse sauvage d'Oþenn ».

1. Voir L. Marillier, *La survivance de l'âme et l'idée de justice chez les peuples non civilisés*, p. 3.
2. Velasco, *Ternaux-Compans*, XVIII, 104, parle de « punition et de récompense », dans les lieux des Péruviens, « pour l'âme immortelle ». Mais rien ne prouve cette interprétation chrétienne.
3. A. d'Orbigny, *L'homme américain de l'Amérique méridionale*, I, 365, 364.
4. *Fornnordisk religion, mytologi och teologi*, dans *Svensk Tidskrift*, 1892, p. 178.

Mais bien plus souvent, dans ce stade de la vie future dont nous traitons dans ce chapitre, les morts occupent *deux* ou *plusieurs lieux* et subissent *plusieurs conditions*.

b) *Survivance des plus aptes.*

Parfois la continuation de la vie après la mort est un privilège pour quelques-uns. Les autres s'anéantissent dans la mort. M. Petavel-Ollif qui a écrit deux gros volumes pour démontrer la thèse du conditionalisme, « la survivance des plus aptes » (I, 160), en opposition avec la théorie de la survivance de tous, qui est l'immortalité de l'âme, aurait pu en trouver des preuves chez beaucoup de peuples, dans leur période religieuse primitive. Chez les anciens Égyptiens, à l'époque memphitique, la survivance après la mort était le lot des riches seulement et non des pauvres[1], puisque ce privilège était assuré par une suite d'usages funéraires que ne pouvaient accomplir que les riches et les puissants[2]. J'ai déjà cité les paroles de Perrot sur les croyances de certains Indiens fixés entre le Mississippi et le Saint-Laurent il y a deux cents ans. Beaucoup d'âmes étaient noyées sur le chemin du royaume des morts. On trouve des idées semblables chez les Indiens de la Virginie au commencement du XVII[e] siecle[3]. Les chefs, après leur mort, ont leurs armes, fument et dansent avec leurs ancêtres. Les humbles pourrissent dans la terre comme des chiens. De même, chez les Indiens Cheyennes[4] de l'Amérique du Nord, nous apprenons que ceux qui ne sont ni pendus ni scalpés vont dans les heureuses terres de la chasse. Le sort des autres n'est-il pas le néant? Si nous nous transportons dans les mers du Sud, nous voyons que chez les habitants de Futuna[5], ceux-là seuls qui ont tué leurs ennemis à la guerre

1. C. P. Tiele, *Geschiedenis van den Godsdienst in de Oudheid*, I, 42.
2. H. O. Lange chez Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 2[e] éd., I, p. 132.
3. J. Smith, *History of Virginia*, (1627), p. 36.
4. R. I. Dodge, *The hunting grounds of the Great West*, 283 s.
5. S. Percy Smith, *Futuna or Horne Island and its people*, dans le *Journal of the Polynesian Society*, I, 1892, p. 39.

vont dans le paradis, *Pulotu*. Tous les autres sont transportés chacun à sa place, dans le royaume des morts, *fale-mate*, et ils meurent encore deux fois. Aux îles Tonga, les insulaires [1] pensent que les âmes des trois classes de la noblesse seront admises l'une après l'autre selon leur rang dans la société à Belotoo, près des dieux. Les gens du peuple n'ont point d'âme, ou s'ils en ont, elle périt avec le corps.

Selon les Révérends Pères Abinal et Vaissière [2], les Hovas, à Madagascar, au commencement du XIXe siècle, auraient cru qu'il y avait un royaume des morts ou montagne des morts, *Ambondrombé*, « pays où les roseaux abondent ». Les Betsileos l'auraient appelé *Ratsy*, « mauvais ». Il fallait une année pour que les âmes y parvinssent. Les Hovas auraient pensé que leurs propres âmes s'anéantissaient trois ans après la mort, lorsqu'elles avaient, chacune à son tour et en ordre, passé les trois régions de la montagne et lorsqu'elles se trouvaient à son sommet dans les nuées. D'après MM. Abinal et Vaissière, les Hovas auraient attribué un sort, différent de celui-là, aux âmes appartenant à une des tribus indigènes vaincues par les Hovas : les Vazimbas. Les membres de cette tribu jouissaient de la considération que leur attiraient leur soi-disant puissance secrète et leur réputation de sorcellerie. On avait même peur qu'ils ne redevinssent les maîtres du pays. Les âmes de ces Vazimbas étaient censées ne pas mourir une seconde fois comme celles des Hovas, mais on croyait qu'elles demeuraient dans des grottes et sous des pierres. Là elles cherchaient l'occasion d'exercer leur vengeance. Leurs chefs étaient de grands personnages dans l'autre vie [3].

Ces notions, telles qu'elles nous sont rapportées par MM. Abinal et Vaissière, semblent un peu confuses et contradictoires. Ainsi : 1° En parlant du royaume des morts, les auteurs ont sans doute confondu deux idées différentes, la montagne de la mort, un bon endroit « où les roseaux abondent », et

1. I. Martin, *Histoire des naturels des îles Tonga ou des Amis* (1817), t. II, p. 168 et seq.

2. *Vingt ans à Madagascar*, p. 219.

3. *L. c.*, p. 253 ss.

un lieu sombre appelé Ratsy, « mauvais ». Je n'ai pas trouvé cette dernière idée confirmée par des missionnaires norvégiens qui ont passé une grande partie de leur vie dans le Betsileo. 2° L'idée d'une seconde mort semble être en opposition avec le fait indéniable que les âmes des ancêtres sont adorées. Le pasteur Lindoe, qui est resté pendant très longtemps parmi les Betsileos et en rapports très intimes avec eux, n'a jamais entendu parler des trois régions de la montagne ni de la seconde mort. 3° Je crois qu'ici comme dans tant de cas les voyageurs européens ont systématisé des croyances qui ont cours chez les indigènes sans qu'ils se soucient de les faire concorder les unes avec les autres.

Quoi qu'il en soit, d'après les croyances actuelles des Hovas et des Betsileos, tous vont, selon le témoignage du pasteur Lindoe, à Ambondrombé, après la mort. Il est étrange que les fiers Hovas puissent s'imaginer qu'ils y demeureront avec leurs esclaves. Mais il y aura un partage dans ce pays des morts comme dans bien d'autres. L'esclave restera esclave, le maître, maître, etc. ; c'est une simple continuation des conditions de la vie.

c) *Survivance dans divers animaux, etc.*

Un autre système de ce stade qui partage les morts en plusieurs conditions a cours chez d'autres tribus à Madagascar et aussi chez les Betsileos, à côté des idées que nous venons de citer, d'après l'ouvrage des Révérends Pères Abinal et Vaissière ; les âmes habitent le corps *de différents animaux*, et l'espèce d'animal départi à chacun est déterminée par la position qu'occupait l'homme sur la terre. Les Birmans[1] et d'autres populations croient, qu'après la mort, les âmes prennent la forme de chevaux, d'éléphants, de chiens, de crocodiles, etc., même d'êtres humains. Les nègres d'Angola, en Afrique, sont menacés de naître de nouveau, s'ils ne peuvent parvenir à l'heureuse terre des morts (*l. c.*, 4). Même nos ancêtres scandinaves croyaient que les morts pouvaient prendre

1. Marillier, *loc. cit.*, p. 33.

l'aspect d'animaux, sans qu'il y eût là aucune idée de récompense ou de punition pour leurs actes antérieurs[1].

d) *Des âmes fixées dans un lieu et des âmes errantes.*

Au lieu d'aller dans le royaume des morts, quelques âmes peuvent ne pas avoir *de lieu fixe*, c'est une destinée regardée comme mauvaise. La conception habituelle est que les morts ne trouvent le repos dans un endroit déterminé soit dans la tombe, soit dans le royaume des morts, que par l'enterrement. Autrement, l'âme est condamnée à errer. Sans cette croyance populaire, *Antigone* n'aurait pas été écrite. Nous trouvons cette pensée dans toutes les parties du monde, même chez des peuples chrétiens. Les Ashantis en Afrique, et les nègres de la Côte des Esclaves punissent les criminels en ne les enterrant pas[2]. Les Karens, d'après le récit de Cross[3], croient que les ancêtres divinisés habitent un endroit, au-dessus de la terre, et sont gouvernés par un roi, tout en exerçant leur pouvoir parmi les vivants. Tous les hommes n'entrent pas dans leur royaume des morts, Plu; ce sont peut-être seulement ceux qui ont été enterrés convenablement. Ils appellent *therets* les âmes qui, par suite des circonstances de leur mort, ne peuvent entrer dans le royaume des morts, et doivent errer; *sekkahs*, les âmes des enfants ou des vieillards morts de faiblesse. Cross parle encore d'une autre sorte de morts, les *kephoos*, sorciers; ceux-ci, après la mort, veulent s'emparer des *kelahs*, qui répondent assez bien aux fravašis des Iraniens; et enfin il nomme les *tak-kas*, esprits de persécuteurs, d'adultères, de Birmans, etc. Mais il y a là déjà une certaine idée de rémunération qui dépasse les limites du domaine que nous explorons dans ce chapitre.

e) *Deux endroits.*

Plus fréquente est peut-être la conception de *deux endroits* destinés aux morts, un bon et un mauvais. Souvent sur son

1. Mogk dans Paul, *Grundriss der germanischen Philologie*, I, p. 115.
2. Marillier, *l. c.*, p. 30.
3. *Journal of the American Oriental Society*, IV, 306.

chemin, l'âme rencontre deux portes, deux chemins, et au lieu de l'unique fleuve souterrain qui sépare les vivants des morts et empêche ceux-ci de revenir en arrière, deux fleuves. D'après les habitants de l'île Fakaofu, dans l'océan Pacifique, les rois et les prêtres avec leurs alliés se rendent dans la lune, les gens ordinaires, dans un lieu éloigné, moins pourvu de plaisirs. Dans les îles Marquises on croit que les femmes mortes en couches, les guerriers tués à la guerre, les suicidés et les plus puissants vont avec les dieux supérieurs dans le ciel où ils se trouvent en compagnie de belles femmes, mangent à volonté du popoi, du porc et du poisson. Les autres morts et les divinités inférieures vont dans des lieux moins heureux. Les Indiens de l'île Vancouver pensent que leurs chefs sont transportés après leur mort dans une île calme et ensoleillée; ils y habitent une grande maison où ils sont reçus par les dieux; et il y a une autre demeure pour ceux qui ont péri sur le champ de bataille. Ceux qui sont morts naturellement et qui n'étaient point des guerriers descendent dans un séjour souterrain, triste et misérable[1]. Hans Egede[2] raconte que les Esquimaux du Groenland croient qu'il y a pour les morts un lieu de délice où vont les femmes mortes en couches et ceux qui se sont noyés en pêchant la baleine. Il assure que les Esquimaux « n'ont pas de notion de divers états pour les âmes des morts... Néanmoins, ils assignent deux retraites aux âmes défuntes[3]. » L'éminent missionnaire danois se trouvait un peu dérouté devant cette croyance : deux endroits pour les morts, mais aucune récompense, aucune punition. Les Esquimaux du centre de l'Amérique du Nord, qui sont à présent le plus libres d'influence chrétienne, appellent *Sedna*[4] ou *Idliragijenget*, la souveraine du royaume des morts sous la mer. Ce pays qui se nomme *Adlivun*, et où elle demeure dans un magnifique palais, est rempli de périls. Les morts plus heureux

1. Marillier, *l. c.*, p. 7, 9, 12.
2. Hans Egede, *A description of Greenland*, London, 1818, p. 200 s.
3. « Esquimaux have no notion of any different state of souls after death... Nevertheless they assigne two retreats for departed souls ».
4. Frans Boas, *The central Eskimo* dans *The 6th annual Rep. of the Bureau of Ethnology*, p. 589.

sont au ciel, *Qudlivun*, où il n'y a pas de neige, ni de glace[1]. Pour certains Esquimaux, au contraire, le paradis est sous la terre à cause de la chaleur et l'enfer au-dessus de nous. Le lieu le plus bas qu'ils puissent imaginer dans leur représentation du monde est le meilleur. Egede rapporte (*l. c.*), que le ciel dans le Groenland est regardé comme un lieu moins bon. Les femmes mortes en couches et les noyés vont dans le centre de la terre où ils jouissent, dans une terre délicieuse, de la chaleur d'un soleil toujours éclatant et se nourrissent de vivres qu'ils ont en abondance[2].

f) *Plusieurs endroits.*

D'autres Esquimaux ont deux séjours souterrains et deux séjours célestes pour leurs morts[3]. Le départ des âmes en *plus de deux endroits* se trouve aussi chez les Mexicains, si, avec M. Marillier[4], on complète les renseignements de Sahagun par ceux de Torquemada. Les âmes des guerriers morts en combattant, celles des captifs sacrifiés et des femmes mortes en couches, trouvent au ciel un bonheur parfait. Les lépreux, les goutteux et les hydropiques, les noyés et ceux qui avaient été frappés de la foudre, jusqu'aux enfants sacrifiés à Tlaloc, vivaient dans un jardin situé en pleine montagne, où croissaient le maïs, les tomates et d'autres légumes. Les Mexicains qui mouraient d'autres maladies erraient sur la terre jusqu'à ce qu'ils traversassent le fleuve du royaume des morts. Hésiode aussi, dans son interprétation factice des mythes grecs, donne aux morts plusieurs demeures[5]. Les hommes sont appelés en masse, selon l'âge où ils ont vécu, à des existences différentes, dans l'Hadès ou bien dans les îles des bienheu-

1. G. F. Lyon, *Private journal during the recent voyage of discovery under the captain Parry* (1824), p. 372.

2. « This lower retirement is in their opinion the pleasantest, inasmuch as they enjoy themselves in a delicious country, where the sun shines continually, with an inexhaustible stock of all sorts of choice provision. »

3. G. F. Lyon, *l. c.*

4. *L. c.*, p. 17.

5. Ἔργα καὶ ἡμέραι, deuxième mythe, vers 109-173.

reux. La systématisation théologique de la croyance populaire et les tendances morales du poète pessimiste sont ici manifestes ; mais, en effet, la différence de condition dans la mort n'a d'autre raison que l'époque où l'on a vécu. Chez les Patagons[1] existe la croyance en plusieurs séjours. Sous la terre, dans des grottes, demeurent les totems des diverses tribus, c'est-à-dire les diverses races d'animaux avec lesquelles elles sont apparentées et desquelles elles croient descendre. Les morts sont partagés entre les cavernes, chacun allant à son dieu-totem, et ils y chassent et sont ivres éternellement. On rencontre la même idée chez des tribus totémiques dans l'Amérique du Nord et dans l'Amérique centrale.

g) *Les parties d'un même homme partagées en plusieurs lieux.*

Qu'il y ait plusieurs séjours des morts, cela n'implique pas nécessairement que les âmes humaines soient partagées entre ces divers endroits. Les différentes parties de l'esprit peuvent en même temps être situées en plusieurs séjours. Les Indiens de l'Orégon placent une âme dans chaque membre, les Caraïbes, dans chaque pouls qu'ils sentent[2]. Les Gonds dans les Indes pensent qu'une des âmes disparaît avec le corps, une autre renaît dans la famille, une troisième plane au-dessus, la quatrième est introduite dans le ciel de Bura[3]. Dans un texte égyptien traduit par Budge dans l'introduction à sa traduction du Livre des Morts, p. LXXXVI, il est dit : « Ton âme est au ciel devant *Râ*, ton *ka* a ce qui lui serait donné avec les dieux, ton *sâhu* a la puissance avec les *khus* et ton corps (*khat*) est établi dans l'autre monde (*ṭuat*) ». Dans un formulaire habituel des tombes des XVIIIe et XIXe dynasties, donné par Maspero[4], le même homme parle de son *ka* qui continue à vivre dans la tombe en compagnie du corps, et de son âme qui s'en est allée dans l'autre monde.

1. Falkner, *Description of Patagonia*, Hereford, 1774, p. 114.
2. A. Bastian, *Die Verbleibsorte der abgeschiedenen Seele*, p. 32.
3. *L. c.*, p. 59 s.
4. *Études*, I, 403.

Rydberg[1] pense que les anciens peuples du Nord distinguaient chez le trépassé un *haugbúi*, « celui qui demeure dans le tumulus » et une partie de l'homme qui demeurait dans la Hel. Helge repose chaque nuit dans le tumulus au côté de sa fidèle Sigrún, qui, quoiqu'elle respire, presse sur son cœur le mari défunt. Mais chaque matin à cheval et armé, il retourne dans la Valhǫll[2]. *I heimes haugom* : « dans les tumulus près de la maison » habitent, d'après Hárbarþr[3] les ancêtres décédés. Mais en même temps, ils sont chez Hel, ou dans la Valhǫll. Originairement, ces différentes expressions ne désignaient qu'une chose d'après l'éminent professeur d'Upsala, Adolf Noréen[4], comme nous l'avons vu. Mais à l'époque à laquelle appartiennent ces documents, elles désignent des endroits bien distincts l'un de l'autre. La même diversité dans les expressions est usitée encore de notre temps. Il n'est pas nécessaire de chercher dans des temps si anciens. Les Caraïbes qui se trouvaient encore, il y a quelques dizaines d'années, dans les Antilles et sur le continent avoisinant, attribuaient à l'homme trois âmes : l'une avait son siège dans le cœur et, lorsque l'individu mourait, allait au ciel; les deux autres devenaient de mauvais esprits[5]. Les Indiens du Dakota donnent à « l'âme » de l'homme et à son « esprit » des destinées différentes après la mort[6].

3. — Séparation entre les morts.

Même dans le cas le plus fréquent, lorsqu'il y a pour les morts des conditions d'existence différentes, *ces diverses conditions n'ont aucun rapport avec la vie religieuse présente de l'homme* dans l'ordre de traditions que nous examinons ici. La

1. *Studier i germansk mytologi*, I, 557; II, 154.
2. *Vǫlsungakviþa en forna*, 48 ss.
3. *Hárbarþsljóþ.*, 44.
4. *Fornnordisk religion, mytologi och teologi* dans *Svensk Tidskrift*, 1892, p. 178 s.
5. Du Tertre, *Histoire des îles Antilles*, II, p. 372.
6. Keating and Long, *Narrative of a voyage to the source of St. Peter's River*, I, p. 393 ss.

vie après la mort n'est pas une conclusion, ni une sanction que les dieux donnent à la vie terrestre sous la forme d'une punition ou d'une récompense; mais la vie future est indépendante de la piété de l'homme pendant sa vie terrestre ; c'est, au contraire, la continuation d'existence des ancêtres après la mort qui oblige les vivants à faire preuve de piété. Ce n'est religieusement rien de plus, et c'est quelquefois moins qu'une continuation de la vie terrestre, même si, en certains cas, les conditions extérieures de la vie future présentent des ressemblances avec celles de la vie terrestre.

Une analyse des raisons qui ont fait attribuer aux morts des états différents a été entreprise dans l'ouvrage déjà cité, *La survivance de l'âme et l'idée de la justice chez les peuples non civilisés*, par M. Marillier. En me rattachant à cette remarquable étude [1], je me propose, avec d'autres divisions et à un point de vue un peu différent, de rechercher les réponses typiques à cette question : Pourquoi les morts, selon les croyances primitives, ne subissent-ils pas tous le même sort dans l'autre monde?

Il y a trois solutions successives à examiner : d'abord nous rencontrons les cas où il n'y a aucune connexion entre les divers états de la survivance et la vie présente. En second lieu, ceux où les destinées des morts sont différentes *parce qu'ils n'ont pas eu le même sort dans la vie*, et enfin ceux où les différences résultent de ce *qu'ils n'ont pas eu la même mort*. Dans ces deux derniers cas les inégalités de la vie future sont une continuation des inégalités de la vie présente ou des différents genres de morts, sans qu'il s'agisse le moins du monde de la plus ou moins grande piété qu'on y apporte.

a) *D'après le hasard.*

Comme exemples de la première solution je citerai les habitants de Tamana, une des îles Gilbert, pour lesquels c'est *le*

1. Je dois au livre de M. Marillier beaucoup de renseignements sur la religion des peuples sauvages et j'ai suivi avec beaucoup de profit ses conférences à ce sujet, faites à l'École des Hautes-Études pendant l'année 1898-1899.

hasard qui décide si l'âme va dans le paradis Mané, lieu de pêches abondantes. Ce sont les survivants qui tirent au sort la condition de l'âme du défunt[1]. Si les petits cailloux qu'ils jettent sont en nombre pair, l'âme est dotée de la félicité céleste ; s'ils sont en nombre impair, elle est écrasée, à l'horizon occidental, entre deux grandes pierres. A Tahiti[2], l'âme aveugle suit un chemin où elle rencontre deux pierres. Si elle touche la pierre de la mort, elle est anéantie pour jamais ; si elle heurte la pierre de la vie, elle commence sur des rochers flottants une série de voyages jusqu'à ce qu'elle aborde au rivage où elle cueille des fleurs dont quelques-unes causent la mort.

b) *D'après leurs différentes conditions terrestres.*

Voyons maintenant les différences dans la survivance qui proviennent des différences de destinée dans la vie présente.

La *vie terrestre* a fourni beaucoup de différences qui ont été transportées au-delà du seuil de la mort jusqu'à ce que la religion ait découvert enfin que Dieu est aussi au-delà de la mort le Seigneur, qui glorifie ou humilie l'homme d'après ses propres lois.

La tribu. — Premièrement, la tribu a une destinée commune. N'avons-nous pas déjà vu les Indiens de l'Amérique partager les morts chacun d'après son totem ? Il arrive aussi que la tribu réserve à ses membres le paradis et en bannit les étrangers. Les Todas, une tribu dravidienne du centre de la partie méridionale des Indes, croient, selon W. E. Marshall[3], qu'eux seuls vont dans l'Amnôr qui se trouve « là où le soleil se couche », selon l'expression d'un indigène. Pour les autres, il y a un enfer dont le nom est inconnu à Marshall. Il doute qu'ils possèdent aucun mot pour représenter cette idée. Ils appellent le péché, *pâpum*, qui n'est autre chose que le sanscrit *pâpa*, le mal, le péché. Toujours d'après Marshall, les To-

1. G. Turner, *Samoa*, p. 294.
2. De Bovis, dans la *Revue coloniale*, 1855, p. 511 s.
3. *A phrenologist amongst the Todas*, p. 9, 125 ss., 54, note 2.

das auraient emprunté un grand nombre de leurs termes religieux aux brahmanes.

La richesse, la position sociale. — Deuxièmement, la richesse, le rang, le bonheur se continuent après la mort ; nous en avons déjà vu plusieurs exemples. Chez les anciens Égyptiens, la situation et les trésors avaient une grande importance pour assurer la continuation de la vie après la mort ; car seulement les riches pouvaient faire les frais de leur enterrement. Nous voyons là combien les deux points de vue : la condition de l'existence terrestre et le genre de funérailles, tiennent ensemble. La science nous oblige à distinguer ce qui dans la réalité se trouve intimement uni.

D'après les textes égyptiens sur lesquels s'appuie Maspero (*Études*, I, p. 346 ss.), dans le royaume des morts, Amenti, où se trouve « un soleil verdâtre sans ardeurs et sans éclat », « de l'eau chaude à ne point boire ou croupie et infecte », « une atmosphère lourde, pesante, chargée de tempêtes », « où des serpents et des crocodiles sortent des marais », les riches et les nobles seuls parviennent aux oasis, les jardins d'Aalou, et le champ des offrandes, où la vie était délices et bonheur[1]. Les Indiens du temps des Védas croyaient que les puissants trouvaient la félicité chez Yama. Il n'était pas question des âmes innombrables qui s'en allaient dans les profondeurs de la terre ou dans d'autres lieux. Du temps de Cicéron et de Tacite, c'était l'opinion générale à Rome que les gens du commun descendaient dans l'*inferum*, tandis que les premiers de la nation montaient dans le ciel, *in coelum*, avec les dieux[2]. D'après un ouvrage qui date du XVIe siècle[3], il existait

1. D'après E. A. Wallis Budge, *The Book of the Dead*, translation, p. CXII s., *Sekhet-Aaru*, « Fields of Reeds », est une partie de *Sekhet-Ḥetep*, « Fields of Peace ».

2. Roscher, *Lexikon*, II, 1, 261. E. Beauvois, *R. H. R.*, X, 1 s., conclut d'un passage des *Moralia*, de Plutarque, que « les grandes âmes » chez les Gaulois étaient transportées après la mort à « l'île des héros » dans la mer occidentale, île appelée aussi « l'île des vivants », « l'île de la jouvence », etc. Il y est probablement question des légendes celtiques sur les voyages de quelques *vivants* en des lieux mystérieux.

3. Miguel de Loarca, *Relation des îles Philippines*. Ternaux-Compans, *Archives*, I, 31.

chez les Philippins une croyance montrant nettement le lien entre la fortune du défunt et sa destinée dans l'autre monde. Toutes les créatures humaines allaient dans le même sombre royaume des morts, mais les pauvres seuls y restaient, personne n'offrant de sacrifices à leur intention. Dans d'autres pays, le rapport entre la situation du défunt en cette vie et celle qu'il occupe dans la vie future est plus direct et ne dépend pas des survivants. Les Tlascaltecs de l'Amérique[1] croyaient que les nobles étaient changés en étoiles et en oiseaux merveilleux, et les autres, en insectes et en objets répugnants. Nous avons déjà dit que les Indiens de l'île Vancouver et les Ashantis ne font demeurer avec les dieux que les seuls chefs. Dans le royaume de la mort, Ambondrombé, que les Hovas ont hérité des Betsileos, les âmes prennent place d'après leur caste[2]. Chez les naturels des îles Tonga, comme nous l'avons dit, les morts sont partagés après la mort en quatre classes, selon leur état dans le monde.

Les dons naturels. — Troisièmement, l'homme encore très rapproché de la nature cherche quelles sont les raisons des inégalités de la condition humaine. Le fort, le courageux, l'habile réussit dans la vie; il se tire également d'affaire après sa mort. Sur le chemin du royaume de la mort il y a des dangers à éviter. Les Iraniens ne sont pas les seuls à traverser le fleuve des morts et le pont où l'on a le vertige. Les Germains, qui leur sont si visiblement apparentés, doivent passer à gué un torrent bouillonnant[3]. Des mythes semblables se trouvent dans toutes les parties du monde et en tous les temps. Le sombre chemin de la mort est rempli d'animaux sauvages, de monstres et de toutes sortes d'épreuves, de démons et d'hommes menaçants qui tourmentent, peut-être même mangent la pauvre âme, aussi bien chez les anciens Égyptiens que

1. H. H. Bancroft, *The native races of the Pacif. States of America*, t. III, p. 512.

2. Abinal et Vaissière, *loc. cit.*, p. 221 et seq.

3. *Vǫluspá*, 38 ss. La question est de savoir si l'idée *originelle* était la mer de l'atmosphère (H. Gering, *Die Edda*, 73, note 3), et non, le fleuve des morts, quand il est parlé du fleuve sur le chemin à Valhǫll, comme par exemple *Grímnesmál*, **21**.

chez les Indo-Germains (le Kerberos des Grecs, le Garm aboyant de l'Edda), que chez les Océaniens ou les Indiens. Les Mexicains aussi symbolisaient l'horreur que leur inspirait la mort par « le grand serpent » et le crocodile Xochitonal[1]. L'imagination des Fidjiens a peuplé la route des morts de toutes sortes d'aventures. A peine le mort est-il à bord du canot, qu'un perroquet en avertit Samuyalo, démon hideux, qui cherche à le blesser et à le tuer avec sa massue. Les morts qu'il blesse sont condamnés à errer sur les montagnes ; il fait cuire et mange ceux qu'il a tués. Les fortunés qui lui échappent rencontrent de nouveaux dangers. Derrière un pic élevé, au fond d'un gouffre, s'étend un lac profond, où le chemin finit. Les âmes qui se laissent persuader de s'asseoir sur une rame, posée au-dessus du précipice, sont jetés dans le précipice par un vieillard et son fils, qui guettent l'arrivée des pèlerins. Ceux qui traversent cet endroit sains et saufs arrivent enfin à Mbulu, la terre des morts. Notre dessein n'est pas de donner un tableau complet de toutes les fables dont les peuples enfants avaient rempli le mystère de la tombe. Nous cherchons à découvrir quel était le moyen de vaincre sur cette route. Les récits de Perrot et les autres témoignages ne laissent pas de doutes. C'est la vigueur personnelle, la force intellectuelle et corporelle, le pouvoir d'accomplir des actions remarquables ; en un mot, et pour employer l'expression typique dont se sert M. Marillier d'après les Mélanésiens, le *mana* de l'homme. Quelquefois même cette adresse consiste en la connaissance d'une formule qui aide le mort dans ses épreuves sur le chemin des enfers, comme chez les anciens Égyptiens, d'après Maspero. Ici nous atteignons les limites de cette forme de la survivance et nous entrons dans celle où la condition de l'homme est déterminée par sa piété durant la vie.

c) *D'après les différents genres de mort.*

Quand le sort de l'homme après la mort est considéré comme la conséquence *de la manière dont il meurt*, c'est le

1. Herbert Spencer, *The principles of sociology*. I, 154.

genre d'enterrement aussi bien que le genre de mort qui cause cette différence, mais non la piété qu'il a témoignée pendant la vie.

La façon de mourir. — Premièrement, des exemples ont déjà été donnés de ce qu'une certaine mort assure à la créature une condition supérieure; si ces faits ne suffisent pas on en peut trouver encore davantage chez MM. Tylor ou Marillier. Nous avons vu à différentes reprises que les guerriers tués sur le champ de bataille, les femmes qui ont succombé pendant leurs couches, et les suicidés[1] avaient la prééminence sur tous les autres défunts. Les paisibles Esquimaux, dans leur lutte avec la nature, avaient imaginé que les noyés, ceux qui étaient morts de faim, ou en pêchant à la baleine allaient au ciel plus facilement. La même faveur était attribuée chez eux, aux femmes dans l'état mystérieux de grossesse. E. G. Squier[2] parle, à propos du Nicaragua, des « bons », de « ceux qui prennent intérêt aux temples et qui observent les lois de l'amitié », comme des hôtes du ciel. « Les mauvais sont ceux qui agissent autrement ». Mais si l'on examine de plus près le texte, on trouve le témoignage d'un conteur du pays, un vieux chef Mizeztoy qui vivait vers 1528 et dont les paroles sont rapportées par Bobadilla : « Le vieillard dit que ceux qui avaient péri dans les combats servaient les Teotes, et que ceux qui mouraient d'une mort naturelle disparaissaient sous la terre ». Les premiers rejoignent leurs pères et assistent les dieux dans la terre de la félicité, au ciel du côté de l'orient, où les plus puissants des Teotes, et les dieux : Famagostad et Zipaltonal, le dieu et la déesse qui ont créé la terre et le firmament, les reçoivent. Le lieu souterrain où s'enfoncent les autres est appelé Miquetanteot. Nos pères scandinaves souhaitaient de mourir dans la bataille, pour aller demeurer avec Oþenn dans la Valhǫll ou dans le Folkvangr avec Freya, ou

1. Victor Rydberg a montré que l'histoire de ceux qui se suicidaient avec une pointe de lance chez les anciens Scandinaves : *marka sik geirs-oddi*, pour parvenir à Valhǫll n'est qu'une fable du moyen âge sans appui dans les sources norroises ou latines. *Studier i germansk mytologi*, I, 356 ss.

2. *Nicaragua, its people, scenery, monuments*, II, p. 350 ss.

plutôt Frigg, qui, d'après le Grímnesmál, **14**, s'emparait de la moitié des combattants. Ceux qui meurent de maladie ou de vieillesse sont emmenés dans la demeure de Hel (*Gylfaginning*, **34**). Les *einherjar*, qui sont morts par le fer (*Grímnesmál*, **8, 53**) et qui résident dans la Valhǫll, la salle d'Oþenn parée de boucliers (*Gylfaginning*, **2**), y mangent le lard du verrat Sæhrímner et boivent l'hydromel qui empêche de vieillir. Ils se battent les uns avec les autres tous les jours, mais se retrouvent en paix et en joie, chaque soir. Mais de quelle façon le genre de mort est lié à la situation et au métier, c'est ce que nous montrent les paroles que Hárbarþr (*Hárbarþsljóþ*, **24**) adresse à Þórr, quoiqu'elles n'expriment pas une croyance populaire :

Oþenn á jarla
þás í val falla
en Þórr á þræla kyn.

Auprès d'Oþenn se rendent les jarls, les nobles qui sont tombés sur le champ de bataille ; auprès de Þórr, les esclaves ; c'est-à-dire, Þórr dans son Þrúþheim est entouré des paysans qui ont cultivé la terre. Hárbarþr n'est autre qu'Oþenn. Dans l'intention d'offenser Þórr, il appelle les paysans : les esclaves, comme auparavant, strophe 2, il avait appelé Þórr, le paysan, strophe 6 : le mendiant. Nous voyons que les différents genres de mort sont étroitement liés aux conditions diverses de la vie [1].

D'après R. J. Dodge, deux choses seulement peuvent empê-

1. V. Rydberg, *l. c.*, I, 370 ss., trouve dans la mythologie eddique la doctrine d'un jugement quotidien des morts au tribunal d'Urþr (= Hel, p. I, 342) dans le royaume souterrain d'Hel. Après ce jugement, les morts devaient être placés soit dans des lieux de délices à Hel ou dans la Valhǫll, Ásgarþr (= la cour des dieux), soit dans des lieux de punition, à Niflhel. Une semblable rétribution n'est pas confirmée par les sources. V. Rydberg a développé des tendances qui s'y trouvent ; mais il a par là créé du nouveau. Ainsi son interprétation hardie de *dómr of dauþan hvern* (« le jugement sur chaque mort ») dans *Hávamál*, **77**, comme s'il s'agissait d'un jugement dans l'au-delà, au lieu du souvenir du mort dans ce monde, n'est point acceptable.

cher les Indiens de parvenir aux heureuses terres de la chasse, le fait d'avoir été pendu ou d'avoir été scalpé. Si un ami est scalpé, ce n'est pas la peine de l'enterrer, cela ne servirait à rien. Quand on est pendu et étranglé, l'âme ne peut sortir par la bouche, mais doit rester dans le corps et partager sa décomposition. M. J. J. M. de Groot[1] raconte, dans son grand ouvrage, *The religious system of China*, qu'au contraire chez les Chinois comme chez beaucoup d'autres peuples, le fait d'avoir la gorge tranchée est plus à redouter que d'être pendu, car ils se figurent la vie future comme une vie dans la tombe, où il faut que le corps ne soit pas mutilé. La dynastie Chen n'admettait pas dans ses tombes ceux qui étaient blessés par les armes.

Les funérailles, rites observés par les survivants. — Nous avons déjà examiné la croyance très fréquente qui faisait dépendre la destinée future des funérailles. Plus magnifique était la tombe, plus grandes les richesses, plus nombreux les instruments et les vivres enterrés avec le mort, plus il y avait d'esclaves, de femmes et d'animaux sacrifiés en son honneur, plus douce était son existence. Sa tombe n'était pas autre chose que sa maison. S'il laissait sa maison, ce qui n'était pas toujours le cas, c'était pour aller habiter son tombeau, « notre dernière demeure ». Jusqu'à ce que le monument fût terminé, ou indéfiniment, si on n'en construisait pas, la malheureuse âme était condamnée à errer autour de sa maison. Cette pensée a persisté même après que la tombe eût été remplacée par le royaume de la mort, tel que l'*inferum* des Romains, oui, même depuis que cette idée a été remplacée ou enrichie de la conception d'une vie future indépendante de la tombe, comme on peut le constater, par exemple, dans le royaume de Yama de l'époque des Védas. Les pretas de l'Inde, affamés et altérés, hantaient leurs anciennes demeures au lieu d'aller rejoindre leurs pères[2]. Tertullien raconte, à propos de la religion des Romains[3], que seules

1. I, p. 343 ss.
2. E. Hardy, *Indische Religionsgeschichte*, p. 35.
3. *De anima*, 56.

les *manes rite conditi* trouvent le repos dans la tombe[1]. Un formulaire de conjuration des Chaldéens où sont énumérées les expiations à redouter contient ces paroles : « Son corps sera rejeté, il n'aura pas de funérailles. » Alors l'ombre de l'homme errait, sans lieu, comme nous le voyons dans le récit de la lutte d'Assurbanipal contre les Élamites et à la fin de l'épopée de Nemrod[2]. Dans le livre de *Tobie*, nous trouvons les traces d'idées semblables qui avaient cours évidemment dans le folklore des Juifs.

Les peuples sauvages les ont gardées de nos jours. M. Marillier en donne des exemples dans son ouvrage déjà cité[3]. A Raratonga, une des îles de l'Océanie, ceux-là seuls qui sont enterrés convenablement sont admis dans la grande maison de la félicité éternelle. A Mangaia, le paradis est interdit à ceux pour lesquels on n'a pas célébré d'assez somptueuses fêtes funéraires. Dans l'archipel Salomon, en Floride, on est saisi de crainte à la pensée que l'âme de l'homme qui n'a point été enterré hante l'endroit où il a été tué. Nous avons déjà appris que le royaume des morts, chez les Karens, était fermé à ceux qui n'étaient pas enterrés.

Comparaison avec le point de vue de M. Marillier. — Je sépare de ce groupe la croyance de certains peuples que M. Marillier cite avec ceux-là, et à qui l'observance d'un rituel ou des pratiques de sorcellerie assure une meilleure condition par delà la tombe, comme à l'île Futuna ou Horne Island en Polynésie où l'on ne peut entrer dans le ciel (langi), si l'on a transgressé un tabou, commandement de sainteté; aux îles Gilbert, aux Fidji, à Bugotu, dans l'île d'Ysabel, et dans les îles Hébrides où la félicité est le prix du tatouage, aux îles Marquises et à Tahiti où, d'après le Père Mathias Gr. [4] et d'après de Bovis, la façon de gagner le ciel n'est pas de respecter les lois morales, mais d'accomplir les sacrifices, de faire les offrandes et de se soumettre à certaines règles religieuses, les

1. W. H. Roscher, *Lexikon der griech. und röm. Mythologie*, II, 1, 235.
2. A. Jeremias, *Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode*, p. 47 ss.
3. P. 27-31.
4. *Lettres sur les îles Marquises*, p. 39. Voir Marillier. *l. c.*, p. 28.

tabous. Ici le point de vue est déjà changé. M. Marillier détermine les diverses époques des croyances relatives à la mort d'après leur rapport avec la morale. Là où l'observance d'un rituel quelconque a de l'importance, il lui est indifférent qu'il doive être pratiqué par l'individu lui-même ou par les survivants. Dans notre exposition nous nous sommes bornés aux croyances qui caractérisent l'époque de l'histoire de la religion, où la vie après la mort *n'est pas encore liée à la religion du défunt*. Peut-être, en ce temps, d'autres personnes, les parents du défunt, étaient-elles obligées d'observer certains rites dans l'intérêt du défunt, pour améliorer son sort. Mais, pour moi-même, la condition de mon âme après la mort n'avait pas d'influence religieuse sur la conduite à tenir. C'est véritablement un mode de pensée tout à fait nouveau que l'idée de la vie future amène l'homme à se préoccuper de sa conduite en ce monde. Que nous importe que cette manière de vivre doive être conforme à la morale, à un rituel ou à des préjugés superstitieux? Pour la conscience de ces temps la différence n'est pas grande entre ces divers ordres d'obligations. Dans l'histoire de la croyance en une vie future, *le plus grand pas est franchi*, quand l'homme a passé à l'idée que ses actions religieuses et morales ont un effet quelconque sur sa condition à venir.

d) *Non d'après la religion du défunt.*

La croyance à la continuation de la vie sans rétribution a été contestée de notre temps par de célèbres ethnographes. Je ne m'arrêterai pas à M. Spiess qui dans son *Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode*, paru en 1877, croyait pouvoir assurer [1] « que la supposition d'une différence dans la vie à venir corrélative à la vie actuelle est la propriété commune de toutes les eschatologies ». Je ne parlerai que de savants contemporains, tel que M. Lang, le fameux auteur de *Myth*, *ritual and religion*, ou le Hollandais Steinmetz qui a traité la question en recherchant les origines du droit pénal.

1. P. 510.

Le premier, dans son introduction à *More australian legendary tales*, de Mme Langloh Parker (London, 1898), parle de l'étonnante théorie d'après laquelle chez les sauvages arriérés la morale n'aurait pas de sanction religieuse. Et il ajoute : « Cette théorie ne peut pas longtemps résister à la force de toutes les preuves contraires. En vérité, nous sommes tous pareils, et depuis les temps inconnus le créateur des hommes a été leur juge ». Nous ne contestons pas que même les peuples les moins civilisés n'aient regardé aussi comme leur juge leur créateur, dont la connaissance a été beaucoup plus ancienne et plus répandue que certaines théories sur le culte de l'âme ne le prétendent. Mais ce que nous contestons, c'est que son pouvoir judiciaire se soit étendu *au-delà de la mort*. C'est là évidemment l'idée de l'éminent mythologue. Car il parle de la croyance de certains Australiens en Byamee et en son pays florissant et paisible, où vont ses fidèles, et de leur foi au séjour futur des méchants dans Eleänbah Wundah.

Pour prouver l'erreur de la thèse de M. Lang, il n'est pas nécessaire de chercher des arguments bien loin dans le folklore, il suffit d'invoquer l'exemple classique de l'histoire des religions, Israël, où, encore au temps des prophètes, le Scheôl n'avait aucun rapport avec la récompense ou la colère d'Yahvéh. L'exemple d'Israël n'est pas la seule objection, mais c'est la plus frappante contre la théorie de Max Müller, dans ses *Essays*[1] : « La pensée de l'immortalité est, dans toutes les religions, la pensée la plus féconde et, sans cette foi, la religion est une impossibilité. » On peut reprocher aux grands prophètes de n'avoir pas vaincu la mort par l'idée d'une éternité individuelle. Mais qui oserait à cause de cela leur assigner une place insignifiante dans l'histoire des religions? Et qui peut assurer que les Septante aient perfectionné leur enseignement en y introduisant l'idée hélléniste de l'immortalité de l'âme?

M. Steinmetz, dans les *Archives internationales d'Anthro-*

1. 2e éd., I, p. 46 note 1, d'après S. Linde, *Indo-Germanernas högste Gud*, p. 25.

pologie[1], a fait une ample critique de l'ouvrage de M. Marillier : *La survivance de l'âme et l'idée de justice chez les peuples non civilisés*, où l'auteur, avec autant de clarté que de précision, marque la séparation entre l'idée que les sauvages se font de la mort et leur conception de la justice.

M. Steinmetz fait remarquer dans son intéressante critique des théories de M. Marillier et à l'appui de sa propre thèse de la rétribution, que souvent dans notre appréciation des croyances des peuples primitifs, nous commettons un dangereux anachronisme en leur appliquant nos propres mesures. « Il ne s'agit pas d'une philosophie éthique mais de la morale confuse, irrationnelle, quoique toute puissante, des peuples[2] ». L'application morale, même à des stades supérieurs, est plus ou moins pure, mais ne l'est jamais complètement[3]. En examinant les idées des non-civilisés, la science moderne, aussi bien que les premiers missionnaires ne se sont point toujours basés sur les principes de Steinmetz: ils ont été trop disposés à juger d'après notre point de vue habituel et non d'après celui de ces peuples. M. Marillier, au contraire, s'est appliqué à juger les conceptions indigènes sur la vie d'outre-tombe justement d'après les principes moraux ou quasi-moraux des peuples étudiés.

Mais l'ethnographe hollandais pousse son raisonnement trop loin quand, par exemple[4], il assure que l'idée qu'avaient les Philippins que les pauvres allaient en enfer venait de ce qu'ils étaient considérés comme méchants ou coupables et étaient punis pour cette raison, ou lorsqu'il écrit[5] à propos des épreuves d'outre-tombe qui exigeaient la force et l'adresse, « que ces qualités n'étaient pas des vertus insignifiantes et des non-valeurs, mais des facultés dont la signification sociale était de première importance, à l'égal de l'intelligence et des autres dons de l'esprit dans la vie contemporaine ». Steinmetz

1. *Internationales Archiv für Anthropologie*, XXIV, sous le titre de *Continuität oder Lohn und Strafe im Jenseits der Wilden*.

2. P. 580.

3. P. 588.

4. P. 579.

5. P. 585.

considère-t-il donc l'intelligence et les autres qualités spirituelles comme des *facultés morales*, qui élèvent celui qui les possède plus haut, moralement, que celui qui, moins bien doué, emploirait d'une façon plus noble ses facultés spirituelles et corporelles? On peut assurément tenir la morale de la force et du génie pour ce qu'il y a au monde de plus élevé. M. Steinmetz ne semble pas professer cette opinion. Ce n'est pas ici le lieu de discuter le paradoxe de Nietzsche de la supériorité de « la bête blonde » sur les apôtres de l'amour. Mais quelle que soit la manière de penser à ce sujet, il est fâcheux au point de vue scientifique de ne pas désigner par le mot : morale, quelque chose qui se développe en quelque sorte *en opposition* avec la vie d'impulsion indisciplinée ; c'est-à-dire, habitudes et obligations (se rapportant soit à une divinité, soit à un autre homme) qui se trouvent en quelque mesure indépendantes du seul développement naturel de l'homme. Je vois bien qu'à un certain stade de son développement l'homme ne distinguait pas entre « bon », au sens moral et religieux, et « bon », apte à faire quelque chose. *Virtus* voulait dire capacité, avant de désigner une qualité morale. *Dygd* s'appliquait à celui qui *duger*, « est capable », avant de vouloir dire « vertu ». Mais lorsque cette distinction apparaît et lorsqu'elle s'est appliquée aussi à la vie future, une nouvelle époque commence dans l'histoire de cette croyance.

La force, l'adresse et la richesse ont été regardées comme des moyens d'avancement en cette vie comme en l'autre. Certainement tant que la fortune et l'habileté décident de l'autre vie, c'est que la notion de cette vie d'outre-tombe n'est pas encore entrée dans la sphère religieuse et morale. Car ces mêmes peuples connaissent en même temps quelque chose d'autre, cela même que nous appelons religieux et moral, des règles et des rites que les dieux ordonnent d'observer. Mais la vie future ne s'y rattache en aucune façon. Steinmetz fait preuve d'un faux rationalisme quand il s'écrie :[1] « Est-il possible que les preuves de la vie future soient un simple produit de l'imagination irraisonnée, et n'impliquent pas au con-

1. P. 585.

traire quelque conscience du but final? » Ces images nous semblent déraisonnables, mais elles éveillent l'intérêt des sauvages et il faut nous souvenir qu'elles appartenaient au domaine du mythe, non à celui de la religion proprement dite. De même lorsqu'en parlant des croyances d'après lesquelles les femmes mortes en couches, les suicidés et les guerriers tombés dans la lutte vont au ciel, il les appelle bizarres, irrationnelles et incompréhensibles dans l'interprétation de M. Marillier[1], il en donne une interprétation morale, c'est que ceux-là sont les meilleurs et que, pour cette raison, ils sont récompensés. C'est vouloir introduire de force notre théorie de la rétribution dans le monde intellectuel des sauvages, sous prétexte que pour nous il est incompréhensible. Notre auteur, qui voit partout la récompense et la punition d'après une norme morale, est amené[2] à cette conclusion, que le dogme qui avait cours dans les îles Augustines et d'après lequel les morts allaient aux enfers si leurs amis leur faisaient un enterrement sans magnificence, avait pour but d'exciter les fidèles à la générosité et à l'hospitalité. Les morts sont punis de l'avarice de leurs parents! Au lieu d'accepter le fait qui ressort de l'examen des innombrables mythes touchant la mort, que la condition du défunt dépendait de la façon dont il était doté par les siens dans la tombe.

En fin de compte, Steinmetz ne nie pas absolument la théorie de MM. Tylor et Marillier : il admet avec eux qu'il y a eu un stade primitif où l'on ne trouve pas le dogme de la rétribution, mais il repousse cette époque dans un passé plus lointain[3] et voit déjà la récompense et la punition dans la deuxième des trois périodes qu'il distingue dans l'état sauvage[4]. En réalité le développement n'est pas tel que les évolutionnistes pourraient le souhaiter et que le demanderait le bon ordre de la science. La rétribution au delà du tombeau n'apparaît pas chez tous les peuples à un seul et même degré de civilisation, dans les temps primitifs. Chez les peuples de race sé-

1. P. 583.
2. P. 600.
3. P. 595.
4. P. 606.

mitique surtout, ce dogme ne se rencontre que fort tard. Israël en est un exemple qui dément la théorie d'une évolution toujours égale et pour ainsi dire mécanique. La punition et la récompense au-delà de la mort n'y ont pas été inconnues seulement jusqu'au stade intermédiaire dans la vie sauvage, mais encore dans la période où les grands prophètes prêchaient une morale que le XIXe siècle n'a guère dépassée. Il ne nous importe donc pas beaucoup que M. Steinmetz[1], par exemple, nie six des vingt exemples de M. Marillier à propos de l'influence du genre de mort sur la condition future, ou que M. Marillier, avec raison selon nous, déclare le dogme de la rétribution issu d'une façon plus ou moins tangible, du christianisme, de l'islam ou du brahmanisme dans beaucoup de cas où M. Steinmetz lui donne une origine indigène. La thèse principale est admise aussi par M. Steinmetz. C'est que la vie future, là où elle n'est qu'une continuation de la vie présente, manque totalement de signification religieuse et au contraire se lie à des actes indifférents à cet égard, dont nous avons donné des exemples, de même que le dogme de la continuation, comme le montrent déjà les croyances iraniennes, est plus ancien que celui de la rétribution.

4. — Transition de l'idée précédente à celle de la rétribution.

Pour déterminer encore le principal caractère de cette représentation de la vie future nous ajoutons deux étranges et intéressantes conceptions : l'une conçoit la vie future comme une rétribution continuée, mais *sans juge*; l'autre connaît une punition dans l'autre monde pour des actions commises dans cet autre monde même.

a) *Vengeance privée dans l'autre monde.*

Il n'était pas besoin que l'homme fût arrivé à un haut degré de culture pour apprendre que certaines actions entraînent certaines conséquences. L'expérience la plus élémentaire se rend compte que celui que l'homme a blessé rend le mal. On trouve déjà la vengeance chez l'animal. « Qui fait le mal, re-

1. P. 582.

çoit le mal » et « Chien furieux a la peau déchirée », sont des proverbes qui ne supposent pas un grand développement de l'intelligence. Chez les peuples et aux époques où nous rencontrons cette idée, la vengeance sanguinaire est journellement pratiquée. Mais leur notion de la vie future n'est pas une conception religieuse même lorsqu'elle implique déjà que certaines des actions de la vie présente ont leur conséquence dans l'existence à venir. On trouve un exemple de vengeance poursuivie dans l'autre monde, à l'île de Pâques, où, d'après M. Steinmetz[1], les assassinés punissent leur meurtrier lorsque celui-ci vient les rejoindre. La croyance en la continuation implique naturellement que l'individu qui a fait tort à un autre doit subir sa vengeance de l'autre côté de la tombe. La vengeance n'est pas seulement exercée par l'homme. Les animaux et les objets mêmes ont des âmes. L'âme d'une marmite se venge de celui qui l'a heurtée. Des idées de ce genre se trouvent chez les Indiens Chippeways[2]. Dans le Livre slave d'Hénoch, on lit[3] que même les animaux se vengent de ceux qui leur ont donné mauvaise pâture; mais cette croyance populaire est rattachée à une doctrine tout à fait caractéristique de la rétribution [4]. De fait le stade où nous rencontrons la vengeance dans la vie à venir, n'est pas encore celui de la rétribution, car la vengeance alors n'est qu'un des accidents de la continuation de la vie. Ce n'est pas l'absence de jugement qui nous fait attribuer ces diverses croyances à la période de la continuation ; mais l'absence de juge. Nous n'avons donc ici entendu parler de la punition et de la récompense dans l'autre vie que comme d'une *continuation* de l'application de la loi du causalité.

1. P. 603.
2. William H. Keating and Stephen H. Long, *Narrative of an expedition to the source of St. Peter's River*, II, p. 151 ss.
3. Ch. LVIII, 5.
4. Comparez *Popol Vuh*, le Code sacré du peuple Quiché à Guatemala éd. et trad. par l'abbé Brasseur de Bourbourg. La première race humaine a dû périr à cause de ses péchés. Alors, p. 25 ss., les animaux, que ces premiers hommes avaient maltraités, ainsi que leurs marmites, vinrent pour les maltraiter et les brûler à leur tour.

b) *Jugement d'après la conduite après la mort.*

Même les commencements de la punition appliquée par la société se montrent déjà dans la période qui nous occupe. M. Steinmetz[1] a fait à ce propos la remarque suivante, qui est très frappante. « Précisément la foi dans une continuation, dans un prolongement de la vie terrestre par delà la mort, forçait à accepter l'idée des punitions par delà, en conséquence des fautes commises ici-bas ». Lorsque le châtiment est dispensé par les dieux, il appartient à l'histoire religieuse. Dans le stade qui nous occupe, on trouve l'idée de la colère divine se faisant sentir *ici-bas.* Nous n'avons pas besoin d'aller chez un peuple aussi développé qu'Israël pour rencontrer cette croyance. Dodge[2] raconte que les Indiens de l'Amérique du Nord croient à une action divine, mais limitée à cette vie. Les Karens l'étendent à l'autre monde, mais sans transformer la vie à venir en une sanction de l'existence présente. Le missionnaire Baptiste Cross[3] raconte que leur royaume de morts s'appelle Plu, le dieu en est Cootay; il n'est pas celui de l'enfer, mais seulement le maître du royaume des morts. Cross nous rapporte les propres paroles du conteur, duquel il tient la connaissance de ces fables. « Quand Cootay appelle les hommes dans le royaume des morts et que ceux-ci se trouvent en son pouvoir, si leur conduite lui convient ou qu'ils soient bons, ils sont envoyés au ciel, si, au contraire, ils sont mauvais (dans le royaume des morts, bien entendu), qu'ils battent leurs parents, ils sont abandonnés au dieu de l'enfer, et sont précipités dans ce lieu de douleur, Lérah ». Autant que je sache, la pensée d'une félicité ou d'une souffrance en l'autre monde, méritée par la conduite en cet autre monde, n'existe guère autre part; selon les Karens, ce ne sont que les actions accomplies dans le royaume des morts qui y sont récompensées ou punies.

1. P. 602.
2. *The hunting grounds of the Great West*, 272 s.
3. *L. c.*, p. 313.

5. — Origines psychologiques de la connaissance de la survivance de l'homme.

De l'exposé que nous venons de faire, nous pouvons conclure que l'idée de la continuation n'avait pas pour origine l'idée d'une justice divine se poursuivant au delà du tombeau. D'*où est donc venue* cette idée dont l'universalité et l'ancienneté ne peuvent être niées?

Depuis l'épicurien Lucrèce, *De natura rerum*, on a donné aux rêves un grand rôle dans les représentations de la religion. Quelques savants modernes, après Tylor, estiment, et cela avec une certaine raison, que la croyance en la vie future a été une hypothèse de l'homme primitif pour expliquer les apparitions des morts dans les rêves.

On a aussi pensé que le respect des ancêtres persistait après leur mort et prenait la forme d'un culte, qui aurait engendré l'idée de la survivance. Nous ne connaissons pas d'époque où le culte des morts n'ait pas existé; mais si les morts étaient adorés, il fallait bien qu'ils vécussent; la foi en la vie future aurait été ainsi, d'après d'autres, une simple explication du culte que le sauvage conservait pour ses morts.

Plus nous nous enfonçons dans le passé et plus nous pénétrons dans la vie de l'âme humaine, moins nous pouvons nous arrêter à ce que nous appelons une hypothèse surannée ou une superstition, plus nous voyons les deux lignes se rencontrer dans un sentiment qui incontestablement appartient au cœur de l'homme de tous les temps, *la relation ininterrompue avec le mort aimé ou redouté*.

Le respect et l'attachement ne meurent pas parce que la personne qui en est l'objet a rendu le dernier soupir. « Beaucoup d'eaux ne pourraient éteindre l'amour et les fleuves même ne le pourraient submerger ». « L'amour est fort comme la mort. » L'auteur du *Cantique des Cantiques* ne va pas jusqu'à dire : l'amour est plus fort que la mort. Mais les Skaldes du Nord l'ont fait, même lorsqu'ils ne voyaient devant eux qu'un sombre pays des morts, la demeure de Hel, sans penser à la salle brillante d'Oþenn. Helge et Sigrún se rencontrent dans le tumulus. Quoique des blessures sanglantes couvrent la

poitrine du guerrier, il est encore dans la mort son époux et elle reste son épouse, *Volsungakviþa en forna,* 43 s. Sigrún entre dans le tumulus en chantant :

Fyrr vilk kyssa
konung ólifþan
an blóþogre
brynjo kaster.

« Que tu m'embrasses, roi mort, avant de jeter la brugne ensanglantée. »

— Goþrún ne peut pas se consoler lorsqu'elle pense à son époux tué (*Goþrúnarhvǫt*, 19) :

Minsk þú, Sigurþr,
hvat mæltom vit,
þás vit á beþ
bæþe sátom,
at mönder mín
móþogr vitja
halr ór heljo,
en ek ór heime þín.

« Te rappelles-tu, Sigurþr, ce que nous disions, lorsque nous étions assis tous les deux sur le lit, que nous irions nous voir, toi de la salle de Hel, moi de la maison. »

Avec tout le développement de leur poésie artificielle et avec toute leur philosophie pratique, ces pirates et ces petits tyrans de la Scandinavie occidentale n'étaient que des barbares. Mais pourquoi placer le sauvage si loin de nous? S'il voit en rêve ses morts, cela ne signifie-t-il pas que ceux-ci occupent une grande place dans ses sentiments et sa pensée? Lorsqu'il entretenait ce culte, ce n'était pas seulement pour se préserver du mort comme le soutiennent Frazer et les savants contemporains en général, mais avant tout afin de continuer les relations avec eux, comme l'affirme Robertson Smith, dans son ouvrage si célèbre : *The Religion of the Semites*[1]. Les repas des morts, un des usages de ce culte, devinrent vite pour les Grecs et les Iraniens, comme partout, des fêtes de

1. P. 370, note 1.

famille qui excitaient les vertus de la solidarité et de la charité.

Nous ne pouvons avoir la prétention d'atteindre l'origine de cette croyance populaire sur la mort. Mais autant que nous pouvons le savoir, ce culte s'appuie également sur le désir de rester en rapport avec le mort, et sur un autre instinct, sur une sorte de pressentiment, profondément enraciné dans le cœur de l'homme, je veux dire *la conviction de la puissance de la vie et du droit qu'elle a de vaincre la mort.*

Avant de puiser dans une connaissance plus élevée de Dieu et de la nature des formes supérieures, ce sentiment s'exprime, dans le stade le plus primitif, par la conviction que la mort n'est pas une chose normale, ni définitive, mais un accident. Une telle conviction se manifeste de deux manières très caractéristiques chez les peuples non civilisés. D'abord, dans les mythes sur l'origine de la mort; elle n'appartenait pas à la condition originelle de l'homme, mais se présentait comme une aventure malheureuse. La mort est anormale, l'immortalité normale[1]. Ce thème revient en variations innombrables, depuis le rat mystérieux qui, selon les traditions de l'île de Pâques et d'autres pays, causa chez son meurtrier la même décomposition qui l'avait envahi lui-même, depuis la boîte de Pandore jusqu'au premier mort vénéré par plusieurs peuples, parce que, le premier, il a trouvé le chemin du royaume des morts où il rassemble ceux qui meurent. Sous une forme plus haute, cette croyance apparaît dans le récit du paradis biblique. L'immortalité (Tiele, *Inleiding tot de Godsdienstwetenschap*, II, p. 197), non la mort (Schwally, *Das Leben nach dem Tode*, p. 83) est dans l'ordre. La mort est la suite du péché contre la loi de Dieu et de la vie.

Cette même idée est visible encore dans l'habitude générale de tâcher de faire revenir le défunt. Voilà le but des lamentations et des cris aux funérailles, combattus par le Yahvisme, le Christianisme, l'Islamisme et toutes les religions supérieures. Jésus n'a été ni le premier ni le dernier à refuser de

1. Andrew Lang, *Modern Mythology*, XIII, p. 176 ss., d'après C. P. Tiele, *Inleiding*, II, p. 197 s.

croire que ceux qu'il aimait étaient morts, quoique comme personne il ait fait éclater la vie au sein même de la mort. Déjà le Li-ki, un des anciens documents canoniques des Chinois, raconte [1] au chapitre 30 que lorsque quelqu'un mourait, on montait sur le toit et on l'appelait par son nom en disant : Oh ! Reviens ! Kong-tse détestait ceux qui hélaient leurs morts dans les champs [2]. Des exemples de ces évocations des morts se trouvent cités par Spencer [3]. En Chaldée, il y avait beaucoup d'enchanteurs qui avaient pour métier de rappeler de la mort les défunts.

Le pouvoir que s'attribuait la sorcellerie de ressusciter les morts se trouve attesté même en Islande par le *Skáldskaparmál,* 10. Hild, la fille de Hogni, éveille chaque nuit ceux qui sont tombés parmi les guerriers de son père et de son mari Hedin, qui se battent entre eux. Mais cette résurrection est d'une tout autre espèce que celle des Chaldéens, ou des Chinois. C'est seulement une forme mythique pour raconter que la tempête recommence de nouveau aussi longtemps que le monde subsiste.

Ce qui était bien longtemps avant les contemporains de Jésus une ferme et simple conviction : « Ta fille est morte, ne fatigue pas le Maître », ne se trouve chez les non-civilisés que comme une conviction mélancolique, acceptée avec peine et mauvais vouloir. Le caméléon est envoyé dans la tombe pour dire que l'homme doit renaître. Mais la salamandre qui est envoyée à sa suite avec un message opposé arrive la première, hélas ! C'est ce que racontent les peuples bantous au sud du lac Nyassa [4].

6. — Origines de différentes formes de cette croyance.

a) *Le tombeau, l'intérieur de la terre.*

Étant donnés les deux instincts fondamentaux qui ont ins-

1. De Groot, *The religious System of China,* I, p. 246.
2. *L. c.,* 254.
3. *Principles of Sociology,* I, p. 153 ss.
4. Duff. Mac Donald, *Africana or the Heart of Heathen Africa,* t. I, p. 267 s.

piré l'idée de la survivance des morts et que nous venons de dégager, la foi des survivants devait s'attacher avec force aux restes terrestres des défunts. La forme la plus élémentaire de la croyance en la continuation est la pensée de la *vie dans la tombe*. A beaucoup cette idée suffit. Les Phéniciens ne pouvaient imaginer après la mort quelque chose qui égalât le bonheur de rester en repos dans la tombe, comme des *rephaïm*[1]. Même les Indo-Germains, dans les commencements, ne faisaient pas de distinction entre le pays des morts et la tombe même[2]. En opposition avec les Sémites qui se contentèrent le plus souvent et le plus longtemps de l'idée de la vie dans la tombe, ils développèrent ensuite avec une prédilection très visible d'autres conceptions plus riches et plus fécondes sur l'existence à venir. Mais le pays de Yama fut un pays souterrain avant de devenir brillant et ensoleillé[3].

La salle de Hel (*Vǫluspá*, 38, 43), « la sombre Hel » Niflhel (*Baldrs draumar*, 2, *Vafþrúþnesmál*, 43) est aussi une région sépulcrale sombre, peuplée de serpents. Dans la tombe, la vie se terminait. La mort et la vie de la tombe ne sont qu'une seule et même chose dont on peut dire : Tous les hommes vont chez Hel (*Fáfnesmál*, 10, 39), même le plus grand des héros des Sagas, Sigurþr Fáfnesbane, s'attend à venir chez Hel (*Goþrúnarhvǫt*, 19). Nous avons à peine besoin de conclure, avec Gering[4], que c'est là une croyance plus ancienne lorsqu'on n'avait pas encore l'idée de la Valhǫll. Valhǫll « la salle des tués » était identique à Hel, « la tombe », à l'origine, comme l'a démontré A. Noréen[5]. Même quand la différence fut établie entre

1. Fr. Jeremias dans Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch*, 2e éd., I, p. 240 ; Nathaniel Schmidt, *Immortality and the Hadad statue*, extrait du *Journal of Biblical Literature*, p. 16 ss.

2. A. Bergaigne, *La religion védique*, I, p. 77 s.

3. E. Hardy, *Indische Religionsgeschichte*, p. 23.

4. *Die Edda*, 16, note 4. V. Rydberg, I, 348, oppose à *Gylfaginning* une conception plus ancienne d'après laquelle tous, même ceux qui étaient tués dans la bataille, devaient *passer* par Hel, selon *Egil Skallagrimssaga*, 45 etc.

5. *Fornnordisk religion, mytologi och teologi*, dans *Svensk Tidskrift*, 1892, p. 178 ss.

la demeure de Hel, le sombre et pénible séjour des morts ordinaires, et la Valhǫll, la splendide salle céleste de Valfaþer, « père des tués », d'Oþenn, le dieu des Vikings, l'on put sans doute encore désigner le sort final de tous, la tombe, par les mots : « aller chez Hel ». Nous parlons bien encore de la « tombe, notre dernière demeure ». E. Montet n'a trouvé dans les documents assyro-babyloniens que des indications sur une vie végétative des ombres, mais rien sur une véritable vie future, dans sa plénitude[1]. Le royaume de la mort, que ce soit le Scheôl, le royaume de l'Hadès, l'*inferum*, le Plu[2] des Karens, le Tuonela des Finnois, n'était autre qu'une immense tombe commune dans les profondeurs de la terre. Ézéchiel (**32**, 18 ss.) voit comment les grandes nations sont descendues dans le sépulcre, comment les héros y sont entrés avec leurs armures. Schwally montre qu'il est très difficile de faire une distinction entre le Scheôl des Hébreux et la tombe lorsque, par exemple, Ésaïe dit à propos de Babylone (**14**, 11) : « On a fait descendre ta magnificence dans le sépulcre, avec le bruit de tes instruments; tu es couché sur une couche de vers et la vermine te couvre ».

Ce que le Scheôl a de particulier, c'est qu'il n'a pas de maître. Yahvéh ne souffre personne à côté de lui.

Partout ailleurs le sombre royaume des morts est sous la domination d'un dieu, Cootay chez les Karens, ou bien d'une déesse, Allatu chez les Chaldéens, Sedna chez les Esquimaux, Hel chez les Germains, Perséphone chez les Grecs, dont le pouvoir était plus ancien que celui de son mari Hadès[3]. Le souverain du pays des morts est généralement le premier qui soit mort sur la terre, comme l'Yama des Indiens et l'Osiris des Égyptiens[4]. Mais les mythes de la nature jouent souvent un rôle dans ces conceptions, ainsi que nous le verrons. Nulle part autant qu'en Égypte la vie de la tombe n'a attiré l'atten-

1. *R. H. R.*, XXIII, 115.

2. Le Plu est au delà de l'horizon, mais néanmoins, c'est bien un lieu souterrain, une terre des tombes.

3. Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch*, 2e éd., II, 265.

4. Maspero, d'après C. P. Tiele, *Geschiedenis van den Godsdienst in de Oudheid*, I, 34.

tion, dans le culte et dans la théologie. Parmi les nombreuses et remarquables conceptions de la vie des morts qu'ils nous ont laissées, et qui ont subsisté l'une à côté de l'autre malgré leur opposition intime, il y en au moins deux qui, déjà dans leur origine, ont trait à la vie de la tombe. Rien du mythe du soleil ou du ciel ne se trouve au fond de la conception du Cher-nuter, « la sainte terre inférieure », ou « l'espace taillé dans le roc », comme le prouve la remarquable analyse de Brede Kristensen, *l. c.*, 46 s. Cela signifie tout simplement la tombe ou le pays des sépulcres. De même la sombre grotte de Sokaris est à l'origine, comme l'a démontré Maspero, une conception indépendante, et elle ne désigne rien d'autre qu'une terre des tombes, *l. c.*, 63, quoique ce pays de Sokaris soit compris dans le Livre du Duaut comme une partie de Duaut, du ciel de la nuit, sur lequel le dieu du Soleil, Râ, fait son voyage. De l'autre côté, Duaut, le ciel de la nuit, et Amenti, la terre de l'occident où le soleil se couche, qui n'ont dans leur essence primitive aucun rapport avec la vie de la tombe, mais qui sont considérés au contraire comme des lieux où le mort a une vie active et puissante en communion avec le dieu du Soleil, se sont intimement rattachés aux conceptions de la vie dans la tombe, *l. c.*, 57, 60 ss., car, dans les deux cas, il s'agissait bien de l'existence après la mort. Les termes qui expriment la vie de la tombe sont transportés à Amenti et à Duaut et nous cachent quelquefois leur physionomie propre. Il faut savoir du reste que les pyramides ne relevaient pas de la doctrine memphitique de la tombe, mais de la théologie solaire d'Héliopolis. Ce sont des symboles de la lumière qui ne doivent pas être regardés comme des tombes souterraines, *l. c.*, 48.

En général la vie de la tombe a disparu dans la représentation plus élevée que les religions supérieures ont donnée de la mort. Mais le culte des morts a persévéré, s'appuyant, comme il le fait, sur un sentiment d'attachement naturel pour les restes de ceux qui vous ont été chers. Voyez les couronnes et les fleurs qui ornent les cimetières de Paris le jour des Morts. Catholiques et protestants qui croient également que la « tombe est vide », « matérialistes qui se vantent d'être affranchis des vieux préjugés, tous ces ornateurs de la tombe,

ne peuvent se défendre de penser que les morts auxquels ils rendent ces hommages y sont sensibles en quelque façon ».

Ce « rêve ingénu de nos lointains ancêtres, en effet, est imprimé si fortement dans la substance et comme dans la moelle même de l'âme humaine, que des siècles d'expériences n'ont pu encore l'arracher de ses replis. L'antique croyance à la survie des morts n'a point péri... Comme ces sources qui jaillissent tout d'un coup sous la pioche, dans le sol défoncé, elle reparaît faible et vague consolatrice, dans les esprits qu'une grande douleur ébranle jusqu'en leur dernier fond, qu'elle place, tout frissonnants, en face de l'éternel et insoluble problème[1] ».

Entendez-vous la plainte d'Agnès dans *Brand* d'Ibsen?

Agnès : Ce que durement tu appelles le cadavre,
Est encore pour moi l'enfant.
L'âme et le corps sont ensemble ;
Je n'ai pas comme toi la force
De séparer l'un de l'autre.
Tous deux forment un tout pour moi ;
Alf, qui dort sous la neige,
Est encore mon Alf par delà !

. . . .

Ouvrirai-je les volets
De façon que la pleine lumière
Chasse l'effroi et la terreur
De sa chambre à coucher obscure !

b) *La métempsycose.*

A côté des sombres profondeurs de la terre, *tout ce qui est sur la terre* a servi de lieu à la vie des morts. Ils demeurent dans les choses, les plantes, les animaux, les hommes. La croyance à la *transmigration* des âmes, en tant que forme de la continuation de la vie, offre l'intérêt particulier que la transmigration a été regardée comme un châtiment par les plus hautes formes de la religion chez les Indo-Germains en dehors du christianisme, je veux dire le bouddhisme et le socratisme. Avant que Gautama Bouddha eût prêché la rédemption de la causalité impitoyable, les penseurs Indous avaient

1. E. Perrot, dans la *Revue des deux Mondes*, 1er nov. 1895.

déjà considéré la métempsycose comme une nécessité inévitable. La transmigration, le samsâra, est depuis les temps des anciens Upanišads une vérité fondamentale pour la pensée hindoue. Elle existait sans doute déjà auparavant dans le folklore et il n'a pas été nécessaire de l'importer, quoique les chantres sacerdotaux védiques dédaignassent de s'en servir. On a soutenu que, chez les Indous, l'idée de la pérégrination des âmes avait paru entre l'époque védique et l'époque buddhique[1]. Mais vraisemblablement, cette croyance appartenait aux couches profondes du sentiment populaire. Les Védas savent déjà que l'âme demeure dans les animaux et dans les plantes[2].

Avant que Socrate et Platon eussent condamné les âmes souillées par une vie toute corporelle à revivre dans le corps des hommes ou des animaux, la théologie orphique et la théologie pythagoricienne[3] avaient fait servir les pérégrinations de l'âme à l'expiation des fautes[4]. Mais avant ces applications morales et religieuses, on trouve partout sur la terre l'idée de la pérégrination sans qu'elle ait aucun lien avec la morale ou avec la piété envers les dieux.

On prétend aussi que les Grecs auraient emprunté cette croyance aux Indous[5]. Et pourtant on la rencontre sous tous les climats. Une foule de ces théories d'emprunt doivent être réléguées au musée des antiquités scientifiques, quand on a examiné les idées des peuples sauvages. Les Celtes connaissaient les pérégrinations de l'âme, d'après César[6]. H. Gaidoz estime que c'était l'enseignement personnel de quelque druide qui avait pris cette idée aux colons grecs[7]. Les Égyptiens

1. Voir P. Wurms, selon *Theologische Literaturzeitung*, 1899, p. 97.

2. H. Oldenberg, *Die Religion des Veda*, p. 562 s.

3. Chantepie de la Saussaye, *l. c.*, 2e éd., II, 325.

4. Aussi l'*Énéide*, VI, 751, décèle l'idée de la métempsycose.

5. R. Seydel, *Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddhasage und Buddhalehre*, p. 167; et F. Landowicx, *Wesen und Ursprung der Lehre von der Präexistens der Seele und von der Seelenwanderung in der griechischen Philosophie* d'après *Deutsche Litteraturzeitung*, 1899, p. 654.

6. E. Beauvois, *R. H. R.*, X, p. 274.

7. « Quelle qu'ait été leur propre doctrine à cet égard, ce n'était

aussi semblent avoir cru à la pérégrination d'après le Livre des Morts où il est question de la métamorphose en serpents, en hirondelles, en oies, etc., jusqu'à ce que la théologie solaire eut remplacé ces doctrines [1].

Que l'homme de la nature attribue une vie consciente à tout ce qui l'entoure, ce n'est pas plus étonnant que lorsque mon fils, qui a trois ans, entre dans un jardin et s'écrie : « Bonjour, fèves; bonjour, pois; bonjour, toutes les fleurs, avez-vous bien dormi? » ou que le marin dit du vent : « *Il* souffle fort aujourd'hui ». Qu'y a-t-il ensuite de plus naturel que de voir autour de soi les âmes dont le souvenir est si vivant? Cette idée était d'autant plus simple que ces intelligences primitives croyaient aussi que les âmes des hommes encore vivants pouvaient entrer dans les objets, les plantes et les animaux. Une femme enceinte prend la forme d'un arbre de myrrhe, d'après la croyance des Sémites septentrionaux [2]. Un Islandais avait rêvé que lui et ses compagnons étaient attaqués par une troupe de loups. « Ce sont des *mannahugir*, « des âmes d'hommes », répondit celui à qui il racontait le songe qui l'avait troublé [3]. L'âme des trépassés demeure dans les sources, les fleuves, les arbres et les montagnes. Les animaux et les hommes se meuvent dans les formes les uns des autres d'après les conceptions totémiques. Jevons prétend même faire dériver le culte des ancêtres du totémisme [4]. Il y a là une exagération dogmatique. C'est donc une simple explication de la doctrine de la continuation, lorsque l'âme, après la mort, est logée dans les objets, les plantes et les animaux.

Les âmes peuvent même revivre sous la forme d'hommes vivants. De là, l'habitude de donner à un enfant le nom d'un personnage disparu. Des exemples de ressemblances frappantes dans une même famille ont favorisé la conviction que

certainement pas la croyance des Gaulois » (*Enc. des sciences rel.*, V, p. 437, art. *Gaulois*).

1. G. Maspero, *Études*, I, p. 349.
2. W. Robertson Smith, *Religion of the Semites*, 88.
3. Mogk dans Paul, *Grundriss der germanischen Philologie*, p. 1017.
4. *An Introduction to the History of Religion*, p. 194 ss. Voir L. Marillier *R. H. R.*, XXXVII, p. 356 ss.

l'âme des ancêtres ressuscitait dans les descendants. En Floride, les femmes enceintes se mettaient sur le chemin des enterrements pour que l'âme du mort entrât plus facilement dans l'enfant qu'on attendait[1]. Le cannibalisme est inspiré en grande partie par le désir de s'approprier l'âme et la force de celui qu'on mange.

c) *Les corps célestes, le pays du soleil.*

Le murmure de l'eau, le souffle de l'air, les corps célestes sont le séjour des morts. Quand la tempête règne dans les lieux voisins, c'est la chasse sauvage, Oþenn et son cortège d'âmes, qui passent. Combien n'est pas habituelle la croyance populaire dont l'Avesta témoigne et qui place les morts dans le soleil, dans la lune et dans les étoiles? Pour les Hindous, la pleine lune contenait l'âme des morts[2]. Tous ceux, d'après un Upanišad, rapporté par E. Lehmann[3], « tous ceux qui abandonnent la terre vont dans la lune. L'haleine de ces morts l'ont enflée pendant la première moitié du mois. » Mais depuis qu'ils l'ont quittée, elle diminue. Albîrûnî parle de la peur de la pleine lune qui attire à soi les âmes hors des corps[4]. Le Yašt 7, 2 repousse cette croyance, en la remplaçant par une interprétation plus savante.

Nous ne pouvons pas citer ici tous les mythes de ce genre ; mais la réponse à la question suivante est d'une importance particulière. *Où va le soleil le soir quand il se couche à l'occident?* Dans cette terre mystérieuse, se trouvent souvent les morts, et c'est là un lieu plus agréable et plus lumineux que la tombe ou le royaume des morts que nous avons dépeint. Beaucoup de peuples d'autrefois et d'aujourd'hui envoient leurs morts avec le soleil, dans la félicité des dieux et des ancêtres, comme les Benuas, à Malacca[5], et les Todas des Indes,

1. A. Bastian, *Die Verbleibsorte der abgeschiedenen Seele*, 81.
2. H. S. Vodskov, *Sjaeledyrkelse og Naturdyrkelse*, I, 281.
3. Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch*, 2e éd., II, p. 54.
4. *Annales du Musée Guimet*, XXII, p. 408.
5. Marillier, *l. c.*, p. 33.

qui appellent cette terre heureuse, Amnor[1]. D'autres la placent, au contraire, à l'est où le soleil se lève, mais la considèrent toujours comme la demeure divine du soleil et de la lune. Les morts habitent là où le soleil se trouve pendant la nuit[2]. Les anciens habitants du Nicaragua s'attendaient à rencontrer les dieux dans le ciel oriental[3]. Ainsi le dieu du Soleil et la déesse de la Lune sont les souverains de la terre des morts. Mais nous nous refusons à suivre ceux qui, pour le vague plaisir de construire une règle générale, affirment qu'il n'y avait pas d'autres dieux de la mort que le soleil et la lune[4].

Dans le panthéon babylonien, Nergal, le dieu du soleil, est aussi celui de la mort et la ville des morts a reçu son nom du plus ancien lieu de son culte, Kutha[5]. Est-ce la chaleur du soleil destructive ou meurtrière, ou est-ce le coucher du soleil qui a servi de point de départ pour comprendre son rôle parmi les morts? La question reste ouverte. L'épouse du dieu, Allatu, qui gouverne le pays des morts, semble à l'origine avoir été une déesse de la lune. De même la déesse de la mort, chez les Germains, Freja ou Frigg[6], semble à l'origine avoir représenté aussi la lune. Peut-être à l'origine Hadès a-t-il été le dieu du soleil? Mais pourtant son royaume a tous les caractères du pays des tombes, d'un sombre lieu souterrain. Son nom qui vient de *α privativum* et ἰδεῖν (à comparer l'ancienne forme poétique de Ἅιδης : Ἀΐδης, « l'invisible », « celui qui rend invisible ») [7], le désignerait alors comme un soleil qui s'est caché, qui est couché. Aussi le rôle de Hadès dans le royaume des morts est-il probablement moins original que celui de Perséphone, son épouse.

Entre la vie de la tombe et l'existence dans le soleil et la lune, il y a une grande différence. Cette différence est très

1. Marshall, *l. c.*, p. 125.
2. H. S. Vodskov, *Sjaeledyrkelse og Naturdyrkelse*, I, p. 506.
3. Squier, *Nicaragua*, II, p. 348.
4. E. Siecke, *Die Urreligion der Indogermanen*, p. 30 ss.
5. F. Jeremias dans Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch*, 2e éd., I, p. 186.
6. Mogk dans Paul, *Grundriss*, p. 1105.
7. Drexler dans le Dictionnaire de Roscher, I, 1778.

visible dans la théologie égyptienne, quoique les représentations de la vie dans la tombe aient été mélangées d'une manière confuse avec celles du Duaut et de l'Amenti, qui, en opposition avec le pays de Sokaris, ne représentent pas la terre des sépulcres, mais sont des lieux plus aimables : le ciel de la nuit et l'espace occidental[1]. De la pensée que la condition après la mort était tout autre que la vie de la tombe, était venue l'habitude de recouvrir le sarcophage d'un toit voûté représentant le ciel[2]. Si nombreuses et si compliquées que soient les doctrines des Égyptiens sur la mort, après des milliers d'années de spéculations qui ne sont jamais parvenues à se débarrasser du poids des croyances populaires pour mener à son complet développement une doctrine nouvelle, on peut avec MM. Maspero[3] et Brede Kristensen distinguer trois groupes de représentations : 1° la vie de la tombe ou vie souterraine ; 2° la seconde existence ou existence dans le paradis, Aalou, avec Osiris. Aalou est dépeint à l'origine comme un lieu au-delà des maisons des hommes, au nord-est du delta du Nil, où le blé qu'on sème monte plus haut que dans le pays des vivants et où les Égyptiens se livrent à une agriculture idéale. « A Aalou, vivait le bon et doux Osiris qui était mort sur la terre » ; mais ce qui est asssez étonnant, ce pays a gardé comme souverain Osiris en sa qualité de dieu de la lumière et Aalou devenait ainsi la contrée du ciel de la nuit (Brede Kristensen) ; 3° le voyage du mort avec Râ, le dieu du Soleil, autour du monde, qui descend à Amenti, l'espace de l'ouest, en traversant Duaut, le ciel de la nuit, et revient à l'est après avoir vaincu les ennemis de la vie du défunt ainsi que les ennemis du Soleil. La même séparation entre les deux conditions est visible chez les anciens habitants du Nicaragua dont nous venons de parler et qui plaçaient leur lieu de félicité dans le ciel oriental, tandis que l'autre empire des morts était souterrain ; dans le *coelum* et l'*inferum* des Ro-

1. W. Brede Kristensen, *Aegypternes forestillinger om livet efter döden i forbindelse med guderne Ra og Osiris*, p. 46.
2. L. c., p. 136.
3. *Études*, I, 343 ; *R. H. R.*, XXXVII, p. 421 s.

mains ; dans la Valhǫll qui est devenue un endroit céleste [1] au moins à l'époque des Vikings [2] et où va le chemin des morts (*Hyndluljóþ*, 6) pour les guerriers du Nord, et la maison de Hel.

Parfois les deux idées se confondent. A l'origine, Yama n'est pas un dieu du Soleil qui descend dans l'autre monde, mais le premier des hommes, le premier des mortels, d'après le Rigvéda, X, 14, 2 : XVIII, 3, 13, le premier qui soit entré dans le royaume des morts, pour cela Yama est appelé mṛityu = « la mort », X, 165, 3 [3]. Le royaume de Yama était à l'origine un royaume souterrain avec un fleuve souterrain [4]. C'est ainsi qu'il faut comprendre ces paroles : Va sur le chemin de Yama, sur le chemin qui conduit à Yama, le souverain des disparus (*Rigvéda*, I, 38, 5) [5]. Le pays d'ombres de Yama, *pitṛloka*, le « pays des pères », était originairement bien distinct du « pays des dieux », *devaloka*, dans le ciel [6]. Dans son livre magistral sur la religion du Véda, p. 544 ss., M. Oldenberg a mis en évidence ce caractère originaire du royaume de Yama d'être analogue aux nombreux pays souterrains des morts que nous connaissons de tant d'autres mythologies. Malgré la transformation du royaume de Yama, il reste encore des expressions qui nous révèlent son ancienne nature. Les sentiers que prennent les ancêtres sont « profonds » (*Atharvavéda*, XVIII, 4, 62); le séjour des morts auprès de Yama n'est pas éclairé par le soleil ni par la lune (*Atharvavéda*, VIII, 2, 15); il faut des bacs pour y aller (*Atharvavéda*, XVIII, 4, 7). Mais ce royaume de Yama, où sont les morts, n'a pas gardé son caractère de lieu obscur, au contraire ; il est rempli de toutes les splendeurs qui conviennent au paradis du soleil et de la lune : Yama

1. E. Siecke, *Die Urreligion der Indogermanen*, p. 33 s., croit même que Oþenn était originairement un dieu du soleil.

2. A. Noréen, *Fornnordisk religion, mytologi och teologi* dans *Svensk Tidskrift*, 1892, p. 180.

3. A. Bergaigne, *La religion védique*, I, p. 90.

4. H. Oldenberg, *Religion des Veda*, p. 545 ss.

5. *Sacred Books of the East*, XXXII, p. 88.

6. K. F. Johansson dans *Nordisk Tidskrift*, 1895, Ny Följd VIII, p. 410.

reçoit les ancêtres à l'endroit où il boit avec les dieux sous un arbre aux larges feuilles (*Rigvéda*, X, 135, 1). Il n'est pas étonnant que le sens apparent et l'interprétation postérieure aient amené, d'une part, E. Siecke, *l. c.*, à faire de Yama, le premier des morts, dieu du soleil, à l'origine, d'autre part, MM. Hillebrandt et Hardy[1], à en faire un dieu de la lune.

Le contraire a lieu pour Nergal, le dieu du soleil des Chaldéens. Aux morts qui se trouvent en sa puissance peuvent être appliquées les paroles du livre d'Ésaïe (14) sur Babylone, qui voulait monter aux cieux, élever son trône par-dessus les étoiles et prendre place sur la montagne des dieux[2], mais qui doit être jetée au fond des sépulcres. La représentation de la demeure du soleil a été pénétrée de l'idée sémite d'un royaume des morts sombre, comme le royaume de Yama a été transformé par l'influence du mythe solaire indo-germanique. Le lieu des morts d'après les inscriptions cunéiformes est situé soit sous la terre, soit au loin. Les deux représentations sont parallèles. Le lieu de délices, où Ṣît-napištim est transporté après le déluge, se trouve à l'orient[3], comme le Tlalocan des Mexicains. Très loin, à l'occident, étaient situés les Champs Élysées et « l'île de la jeunesse » et « de la vie » des Gaulois. Mais à l'origine tous ces endroits fortunés n'avaient aucun rapport avec les morts. Là étaient transportées certaines créatures favorisées des dieux qui sont restées vivantes. Nous en reparlerons plus longuement au cinquième chapitre de ce travail.

La vie dans la lumière, dans les régions lointaines, correspondait évidemment mieux que la vie de la tombe à l'idée de la victoire de la vie sur la mort. Mais la nature ne montre-t-elle pas tous les jours une victoire encore plus belle de la vie sur la mort? Le soleil qui disparaît tous les soirs ne reparaît-il pas chaque matin? Pourquoi le mort ne renaîtrait-il pas avec le soleil? C'est une pensée qu'on trouve chez plus d'un peuple.

1. *Die vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens*, p. 106 ss.

2. = Arâlû, la montagne des dieux selon les Babyloniens, d'après A. H. Sayce, *Lectures on the origin and growth of religion*, 3e éd., p. 360.

3. P. Jensen, *Die Kosmologie der Babylonien*, p. 225, 213 ss.

Les mystérieuses allusions à la renaissance de la vie qu'on trouve dans les textes chaldéens sont, au moins en partie, fondées sur les mêmes prémisses. Un hymne d'exorcisme dit que Ninib, le dieu du soleil, peut ramener celui dont le corps a été porté au pays des morts. Il faut rattacher au même ordre d'idées la résurrection des morts, muballit-mîtê[1], qui est attribué, dans les écrits cunéiformes à plusieurs dieux : Nebo, Gula, l'épouse de Ninib, Marduk. Ce dieu renouvelle ce qui a vécu et, le soir[2], a rencontré la mort. Ištar peut briser les liens de la mort[3].

Ces exemples n'appartiennent pas à la série de croyances que nous étudions ici, ils relèvent du cinquième chapitre de notre travail. J'ai cru devoir en faire mention ici pour marquer une séparation nette entre cette renaissance à la vie avec la divinité du Soleil et une autre espèce de « résurrections », qui se trouve également chez les Chaldéens, quelquefois confusément mêlée à l'idée plus élevée d'une vie avec le soleil. Les représentations qui sont inspirées par l'éternel renouvellement des dieux du Soleil et de la Lune nous occuperont dans la dernière partie de ce travail, parce que ce sont des exemples d'une vie éternelle acquise par le contact avec la divinité. Elles doivent être séparées de l'usage fort répandu dont nous avons parlé plus haut, et qui implique simplement la continuation de la vie, savoir l'usage de crier pour faire revenir l'âme du mort dans le corps. Les exorcistes de la mort étaient une classe particulière des prêtres chaldéens[4], quoique le royaume des morts portât le nom de Kur-nu-gi, terre sans retour[5]. Les hautes spéculations de la théologie solaire se sont ici mêlées aux habitudes de sorcellerie de l'animisme primitif.

La conception que nous étudions a atteint son plein développement chez les Égyptiens, surtout dans leurs spéculations sur le sort du mort, qui suit Râ, le dieu du Soleil, dans son

1. Muballiṭu mîtî, Jensen, *Kosmologie*, 228.
2. H. Sayce, *l. c.*, 535.
3. Comparez F. Jeremias, *Babylonisch-assyrische Vorstellungen vom Leben nach dem Tode*, p. 100₁ss.
4. *L. c.*, 102.
5. Jensen, *l. c.*, p. 216.

voyage et qui lui-même porte le nom du dieu du Soleil. Le cours du soleil devint pour les Égyptiens une image de leur propre vie. De là, le retour incessant, sous mille formes variées, de cette même pensée : « Toi bel être, qui te renouvelles toi-même en ton temps, sous la forme du disque du soleil, dans ta mère Hathor[1]. » Mais nous touchons ici à ce qui nous occupera dans notre dernier chapitre. Cette existence à venir n'est pas quelque chose qui soit dans la nature de l'âme, sans signification religieuse; ce n'est pas non plus une rétribution à proprement parler, mais une vie due à l'aide des dieux et à la présence du mort auprès d'eux, quoiqu'un grand nombre de textes puissent faire croire que l'âme, le « ba, ba-nuter », opère son renouvellement par sa propre vertu, car voici l'expression de la théologie égyptienne : *moechatur in se ipso*, il conçoit en soi-même[2].

*
* *

Note sur la Distinction à faire entre la philosophie animiste, impliquant l'idée de la survivance (ou de l'immortalité) de l'âme et le libre jeu de la mythologie. — Avant que la spéculation, à ce sujet, sous cette forme ou sous une autre, avec une signification religieuse ou à un point de vue purement métaphysique, en Égypte, en Grèce et dans les Indes, se soit occupée de ce que nous appelons l'immortalité de l'âme, la croyance en la continuation de la vie a ouvert un immense et merveilleux champ à l'imagination poétique. Nous cherchons, dans cette étude, à séparer la doctrine de la simple continuation de la vie d'avec l'application morale et religieuse de l'idée de la vie future. Mais il ne nous faut pas oublier que la continuation n'était pas inspirée seulement par le désir de perpétuer les relations avec les morts ou par le sentiment du triomphe que la vie doit avoir sur la mort. La religion et la mythologie doivent être séparées. « La première sera utile, la poésie sera agréable[3] ». « En religion, les Australiens même sont sé-

1. Hymne, traduit par Budge, *l. c.*, p. XCVI.
2. Brede Kristensen, *l. c.*, p. 22 ss.
3. E. Hardy, *Ind. Religionsgeschichte*, p. 46.

rieux, » écrit Andrew Lang dans son introduction à l'ouvrage de Parker, cité plus haut. « Dans la mythologie, ils sont, ou curieux quand ils donnent des explications fantaisistes des faits, ou romantiques et humouristiques quand ils racontent des histoires comme celles de Byamee ou de Darumulun pour leur plaisir », de même que les folk-lores européens rapportent beaucoup d'aventures plaisantes à propos de Notre-Seigneur, de la Vierge Marie ou des saints.

On doit faire une séparation semblable entre ce qui n'est pas proprement la religion, mais bien une philosophie primitive qui lui sert de base, comme aujourd'hui encore, la métaphysique sert de fondement à la foi, et les fictions qui servent de pâture à la curiosité. « La croyance populaire et le libre jeu de la fantaisie sont des choses tout à fait différentes » (Hardy). La pensée de la vie future entrait pour une part importante dans la représentation primitive du monde, déjà avant que dans cette pensée les premiers hommes trouvassent des points d'appui pour leur vie morale et religieuse. Mais sur cette conception, qui a sa racine dans la faculté philosophique de l'homme primitif, a poussé une monstrueuse végétation mythique avec laquelle il ne faut pas la confondre ni l'identifier. Toute une suite d'exemples en ont déjà été donnés, par exemple les fables du chemin de la mort, les aventures que l'on a développées et multipliées autant que possible. Veut-on voir les inventions de l'imagination dans leur somptuosité splendide ou décourageante, il faut se tourner vers les peuples qui n'ont pas eu de bonne heure le dogme de la rétribution pour faire de la vie future l'esclave de la morale. Dans les grandes religions mongoliques l'esprit utilitaire a étouffé la poussée de l'imagination. Chez les Sémites, on savait peu de choses sur le royaume des morts. L'intérêt de la religion était, en effet, trop concentré sur la vie présente. Il ne s'est trouvé qu'un seul grand mythe de la mort chez les Sémites : c'est le voyage souterrain d'Ištar. Combien plus riche est l'imagination des sauvages, depuis les Australiens avec leur belle légende de la visite des wirrenuns ou hommes-médecine dans le paradis, pour rapporter les fleurs qui sont mortes, quand Byamee quitta la terre, jusqu'aux Esquimaux

dans leur pays glacé racontant toutes les aventures de l'âme dans la région des morts. Les Indo-Germains surtout se sont montrés fertiles en inventions sur le lieu où n'habite pas la mort. A ces mythes et non pas à la croyance générale sur la destinée des défunts il faut attribuer les innombrables voyages dans des mondes inconnus, tels que les expéditions de Thésée, de Pollux, d'Orphée, d'Ulysse et tout le cycle des héros grecs, l'épopée celtique du voyage de Bran à l'île de la joie et aux îles des femmes où il n'y avait ni mort ni maladie, mais une éternelle jeunesse, et les voyages des sagas islandaises qui, pour cette raison même, encore pendant le moyen-âge chrétien, ont été traduits en beaucoup de langues et ont occupé les imaginations sans qu'il y ait eu opposition de la part de la nouvelle religion. Celle-ci échangeait, il est vrai, les anciennes croyances contre une toute autre interprétation du monde, mais elle n'était pas empêchée de trouver plaisir aux productions de l'imagination poétique traditionnelle. Nous méconnaîtrions le caractère des créations de ce genre si nous voulions en déduire des théories arrêtées sur la vie future et transformer ainsi en dogmes les tableaux fictifs des mythes.

7. — L'achèvement philosophique de la croyance en la continuation.

La doctrine de l'immortalité de l'âme.

De ces mythes, fruits de l'imagination poétique, nous avons à distinguer la spéculation métaphysique qui a tiré les conséquences de la croyance populaire en la survivance après la mort.

Longtemps avant notre époque l'homme a éprouvé le besoin de s'expliquer la croyance à la vie au-delà de la tombe. Pourquoi l'âme survit-elle? La réponse classique à cette question se trouve pour la première fois dans la doctrine de Platon qu'on a appelée *doctrine de l'immortalité de l'âme.*

La distance est véritablement énorme entre la doctrine primitive de la continuation, qui ne comporte qu'un prolongement plus ou moins durable de la vie au-delà de la mort, et

la doctrine d'après laquelle un des éléments de l'organisme humain, l'âme, par sa nature propre, est inaccessible à la mort. La base est la même assurément. Dans les deux cas, nous nous trouvons en présence d'une thèse philosophique, si on peut s'exprimer ainsi, qui ne relève ni de la religion ni de la morale. Cette idée en elle-même, chez le sauvage aussi bien que dans ce que notre culture européenne et chrétienne a nommé le dogme platonicien de l'immortalité, est privée de tout contenu moral ou religieux. Il est de fait que la pensée d'une relation quelconque de cette vie future avec les dieux et celle de la rétribution ou du châtiment des fautes envers les dieux, les hommes et les autres créatures, se sont ajoutées à la doctrine de l'immortalité, mais ne lui appartiennent pas en propre dès l'origine. Sans doute la sollicitude avec laquelle on a recherché les preuves de l'immortalité de l'âme a eu sa raison d'être dans le caractère religieux et moral que l'on a bientôt imprimé à cette conception. Mais en elle-même l'immortalité de l'âme ne dépend ni de l'union avec les dieux, ni de la conduite des hommes pendant la vie; c'est *une propriété que possède l'âme*, de même que le corps a celle de mourir et de disparaître.

Le dogme « platonicien » de l'immortalité de l'âme ne se trouve pas à l'état pur chez Platon. — Nous devons nous garder de l'illusion que la croyance en l'immortalité de l'âme repose vraiment sur les preuves données par Platon, c'est-à-dire qu'elle soit un produit de la spéculation. Chez Platon, le lien avec les anciennes idées populaires est aussi visible que possible. L'idée de l'immortalité de l'âme n'était pas née de ses réflexions, mais il l'avait recueillie de la foi populaire, refondue et idéalisée déjà par tant de penseurs. Il l'a dépeinte et adaptée à ses propres aspirations religieuses, l'a étayée et renouvelée par le travail de son propre esprit. Ce n'est que lorsque Platon eut fait reposer son enseignement de l'immortalité sur la propriété qu'aurait l'âme d'exister avant le corps et de survivre après la mort, que cette idée a été détachée de ses racines dans les conceptions en partie purement mythologiques du peuple, et qu'elle a pris par la forme qu'on lui donna, l'aspect d'un théorème philosophique, fruit de la logique. Ce

n'est donc pas chez Platon, mais dans la culture hellénique et chrétienne après lui qu'il nous faut chercher le dogme « platonicien » de l'immortalité de l'âme dans sa forme purement métaphysique, où la croyance à la continuation a trouvé sa plus parfaite expression. Pour la saisir dans sa pureté, nous devons donc nous adresser plutôt à saint Thomas d'Aquin ou à Jean Gerhard ou à quelque grand esprit du siècle dernier. Même dans la civilisation iranienne la conséquence métaphysique de la croyance en la continuation est, autant qu'on peut s'en rendre compte, un emprunt fait à la Grèce. L'être, par sa propre nature, est indestructible, apprenons-nous dans le document pehlvi appelé Dînkart, dont une partie a été publiée, traduite et commentée par Casartelli dans son livre : *La philosophie religieuse du mazdéisme sous les Sassanides.* L'auteur mazdéiste du Dînkart a grand'peine à concilier cette proposition avec le dogme des textes primitifs qui enseignent que le mal avec tout ce qui lui appartient sera vaincu et disparaîtra. Il parvient pourtant à accommoder sa sagesse spéculative à sa foi religieuse en admettant pour le diable une perpétuelle inaction.

Analyse du « Phédon ».

Nous trouvons, dans le *Phédon*, les trois idées suivantes mêlées ensemble : 1° l'idée purement physique ou métaphysique d'une survivance de l'âme grâce à sa nature même, idée que nous avons étudiée dans ce premier chapitre ; 2° l'idée morale d'une vie future dont l'intérêt principal consiste à donner des récompenses aux bons et des châtiments aux mauvais, idée qui nous occupera au second chapitre de cet ouvrage ; et 3° l'idée proprement religieuse d'une vie immortelle possédée déjà dans cette vie sur la terre et constituée par l'union avec le divin, idée qui sera étudiée dans le cinquième chapitre de cet ouvrage.

Ainsi, par la présence de la deuxième de ces idées, la vie future, telle qu'elle est enseignée dans le dialogue de Platon, ne consiste pas en une simple continuation de la vie terrestre, mais elle est une rétribution. L'auteur du *Phédon* allègue, chap. 13 et 31, la croyance populaire en différents lieux ré-

servés aux morts, ἐν βορβόρῳ, εἰς βέλτιστον τόπον, pour le mal et le bien. Après la mort il y a quelque chose et, « comme on disait autrefois, quelque chose de bien meilleur pour les bons que pour les mauvais », chap. 8. Socrate s'empresse d'obéir à l'indication divine : il écrit des vers, chap. 4, avant de s'en aller, vers une vie, où il s'attend à voir des hommes bons et des dieux bons, chap. 32, qui sont des maîtres tous bons, chap. 8, 13; avant de se rendre « au bonheur des bienheureux », chap. 64. Le philosophe prévoit qu'après sa mort, il jouira d'une vie bien meilleure que s'il avait vécu d'une autre manière ici-bas. L'enseignement de Socrate à ses disciples rassemblés autour de lui dans sa prison se résume, d'après Platon, dans une application morale de la rétribution : Prenons soin de notre âme, chap. 57. Le prix de la victoire est si beau et l'espérance si grande que cela vaut bien qu'on exerce les vertus et qu'on cultive la science (chap. 62 s.).

Nous renvoyons donc le lecteur à la fin de notre deuxième chapitre pour connaître le tableau, ou plutôt les deux tableaux différents tracés dans le *Phédon* des destinées multiples qui attendent les âmes dans l'autre vie. Au chapitre 57 du *Phédon* Socrate semble même ébaucher une sorte d'exposé de la preuve morale de l'immortalité de l'âme, dont nous parlerons également au second chapitre de notre livre.

Quant à la troisième des idées dégagées ci-dessus, savoir la conception d'une vie immortelle acquise par l'union avec la divinité, une des preuves classiques données dans le *Phédon* pour prouver l'immortalité de l'âme relève sans aucun doute de l'ordre d'idées qui nous occupera dans notre dernier chapitre, Nous renvoyons le lecteur pour l'analyse de cette idée du *Phédon*, au chapitre 5, B, 2, *b*) de ce livre.

Néanmoins il faut traiter du *Phédon* déjà ici, à la fin de notre étude sur la croyance à la survivance de l'âme; et cela pour deux raisons : 1° Nous trouvons dans le *Phédon* toute une série de croyances et de mythes populaires qui appartiennent à notre premier chapitre. 2° Les quatre (ou trois d'après un autre calcul) preuves classiques de l'immortalité de l'âme énoncées par Socrate dans le *Phédon* tendent à démontrer que *l'âme est immortelle par sa propre nature* : ces preuves cons-

tituent ainsi l'achèvement philosophique de la croyance en la continuation.

Croyances et mythes populaires dans le « Phédon » qui se rattachent à l'idée de la continuation. — Le dialogue de Platon, le *Phédon*, présente sans cesse la philosophie en connexion étroite avec les idées animistes et religieuses qui avaient cours de son temps. Nous y reconnaissons toute une série de croyances et de mythes populaires, d'après lesquels la continuation de la vie après la mort n'a aucun rapport nécessaire avec la piété et les vertus ou avec l'impiété et les fautes de l'existence terrestre. En voici quelques exemples.

1° Qui ne se rappelle la page sublime, au chap. 35, où il est parlé du cygne dont le dernier chant est un transport d'enthousiasme pour la vie qui l'attend derrière la mort, au lieu d'exprimer l'angoisse à l'approche de la mort? Dans la conception primitive du monde, chez les Grecs, comme ailleurs, ce n'étaient pas seulement les hommes, mais aussi les animaux et les choses qui survivaient. Chaque objet a sa fravaši.

2° Platon sait de même que l'on voit des ombres des morts errer autour des tombes et des monuments funéraires, chap. 30. Partout on trouve le même effroi à la pensée qu'après la mort on n'aura pas de demeure. C'est pourquoi l'enterrement avec toutes ses cérémonies a une si grande importance. Platon regarde cette existence sans repos des âmes comme un châtiment du mal commis antérieurement.

3° Les âmes sont conduites chacune par son *daemon*, dans le royaume des morts (chap. 5). Le chemin en est rempli d'obstacles que la pauvre âme doit vaincre. Ce mythe si répandu du chemin ou des chemins du royaume des morts avec leurs difficultés, que nous avons rencontré dans le mazdéisme sous la forme du pont Cinvat, n'avait, à l'origine, aucun lien avec la piété dont on avait fait preuve pendant la vie. Cette circonstance se retrouve dans un autre mythe de Platon. Certaines âmes sont mal reçues par les morts ou ne le sont pas du tout. Cela tient originairement à leur misérable aspect. Platon admet dans les deux cas que la vertu est la condition pour vaincre les épreuves et pour être bien reçu. Avant de vider la coupe de

poison, Socrate demande aux dieux de lui accorder un heureux voyage (ch. 66).

4° L'objection de Cébès dans le *Phédon*, reproduite par Socrate au chap. 44, que la propriété de l'âme d'être quelque chose de fort et de divin, ἰσχυρόν τι καὶ θεοειδές, ne prouve pas son immortalité, mais seulement qu'elle doit vivre longtemps, ὅτι πολυχρόνιόν τέ ἐστιν ψυχή, ne me semble pas avoir été inventée ni prise dans le magasin des possibilités logiques. Elle rappelle trop la croyance populaire fortement enracinée chez les Grecs que l'âme vit longtemps, plus longtemps que le corps, mais finit par mourir. Cébès cependant fait valoir cette opinion d'une façon caractéristique ; on lit ici à travers les lignes la conception platonicienne de la matière, considérée comme la cause du mal, de la corruption, et du corps qui est une chaîne, une prison (δεσμῶν, chap. 12; εἱργμοῦ, chap. 32 ; δεσμωτηρίων, chap. 62), un penchant perpétuel au péché et une source de tentations (chap. 9-12). Voici son raisonnement : L'âme a vécu avant le corps. Lorsque commence son union avec le corps commence aussi sa « déchéance » et sa « phtisie » qui se termine par la mort naturelle. Peut-on trouver une contradiction plus frappante à la doctrine mazdéiste où les fravaśis reçoivent le corps pour s'en servir comme d'une arme vis-à-vis du mal et ainsi le vaincre, puis gagner la félicité éternelle ?

5° Un autre symbole qui était répandu dès avant Platon, et qui se rattachait aux noms du poète mythique de la Thrace, Orphée, et du philosophe Pythagore, mais qui, loin d'être sorti du cerveau d'un philosophe ou d'un écrivain religieux, était né au milieu des croyances populaires, est visiblement d'un bien plus grand poids aux yeux de Platon ; je veux dire la métempsycose, la croyance aux migrations de l'âme. L'âme du défunt entre dans un autre corps et commence une nouvelle existence sur la terre. On comprend de quelle importance cette conception était pour l'immortalité essentielle de l'âme chez Platon, en lisant ce qu'il fait dire à Socrate (chap. 15) : S'il est vrai que les âmes des morts reviennent ici, il n'y a pas besoin d'autres preuves de leur immortalité. Rien ne prouve mieux que l'immortalité de l'âme dont les succes-

seurs de Platon lui ont attribué l'invention, est de même ordre que toutes les croyances populaires en la survivance, indifférente comme elles à la morale et à la religion.

Les preuves de l'immortalité de l'âme dans le « Phédon ». — J'en distingue quatre en exceptant l'argument moral à peine esquissé au chapitre 57 et sur lequel nous reviendrons plus tard. Le caractère purement théorique, dépourvu d'intérêt moral et religieux, est le plus sensible dans le premier, le second et le quatrième argument. Mais la troisième preuve repose aussi en partie et en son essence sur les mêmes fondements que la doctrine de la continuation.

1° Le premier, « l'argument des contraires ou argument cyclique »[1], établit que toutes choses naissent de leur contraire. La mort naît de la vie : aussi la vie doit-elle naître de la mort. « Les âmes mortes existent quelque part, d'où elles reviennent à la vie ». On voit que cette première preuve n'est qu'une traduction de la métempsycose dans la langue philosophique de Platon. Cet argument du reste est nécessaire, pour que le suivant soit complet.

2° La seconde preuve, « l'argument de la réminiscence ou argument platonicien » (Carrau), se résume ainsi : la connaissance est le souvenir ; donc l'âme, qui connaît, doit avoir vécu auparavant. La première preuve rentre ici en jeu ; et le raisonnement peut s'établir sous cette forme : De même que notre âme a vécu auparavant et que, pour venir dans la vie présente, elle a passé par la mort, elle doit après avoir quitté, par la mort, cette existence, en retrouver une nouvelle.

3° Dans la troisième preuve, présentée au chapitre 25 ss., l'une des conditions de l'immortalité, c'est que l'âme se libère par la philosophie des liens corporels. L'âme est opposée au corps dissoluble, composé, visible, mortel comme l'indissoluble, l'unité, l'invisible, l'immortel.

Cette argumentation est suivie d'une autre proposition très remarquable d'après laquelle l'âme n'est pas nécessairement immortelle par sa nature ; elle peut perdre sa spiritualité et

1. L. Carrau, *Étude historique et critique sur les preuves du* Phédon *de Platon en faveur de l'immortalité de l'âme humaine*, p. 3.

devenir corporelle, elle doit elle-même se délivrer de son corps et du péché par son propre effort. Un philosophe doit πρὸς τὴν ψυχὴν τετράφθαι, chap. 9. En effet, cette preuve est considérée par les auditeurs de Socrate comme moins probante (chap. 41) que l'argument précédent, tiré de la nature de la connaissance, qui est un souvenir. Nous reviendrons à cette proposition au cinquième chapitre, quand nous traiterons de la certitude de l'immortalité qui s'appuie sur l'état moral et religieux de l'individu, et non pas sur la connaissance physique de l'organisme.

La troisième preuve repose cependant en partie et en son essence sur les mêmes fondements que la doctrine de la continuation, et elle est appelée pour cette raison l'argument métaphysique. Qu'on se rappelle seulement, comme je viens de le montrer, qu'elle ne s'appuie pas exclusivement sur des arguments physiques ou métaphysiques chez Platon, comme il est arrivé chez ceux qui l'ont reprise après lui : l'âme appartient par sa nature aux choses indissolubles, simples, accessibles seulement à la raison, non aux sens, immortelles.

4° La quatrième preuve (chap. 45-56) qui est donnée pour repousser l'objection de Cébès contre la troisième et qui n'est donc qu'une amplification de celle-là, a une forme un peu plus complexe.

Le principe sur lequel elle repose, et qui est prouvé par une suite d'exemples, est le suivant. « Non seulement un contraire ne reçoit jamais son contraire, mais même ce qui contient le contraire d'une chose qui le rencontre, ἐφ' ὅτι ἂν αὐτὸ ἴῃ (chap. 53), ne reçoit jamais l'opposé de son contenu ». Ceci est appliqué à l'âme dans ses rapports avec la mort (chap. 54). L'âme contient en soi la vie ; mais la mort est le contraire de la vie. Lorsque la mort rencontre l'âme, ὅταν θάνατος ἐπ' αὐτὴν ἴῃ (chap. 55), l'âme ne peut mourir, c'est-à-dire recevoir la mort, le contraire de la vie qu'elle contient. Ainsi elle est immortelle. Quand la mort rencontre l'homme, ἐπιόντος, ce qu'il y a de mortel en lui meurt, mais la partie immortelle demeure vivante et intacte, abandonnant la place à la mort (chap. 56).

*
* *

Conclusion. — Nous n'avons pas à examiner ici la force probante de ce raisonnement, ni à tirer d'une telle métaphysique les preuves de l'immortalité de l'âme. Nous ne bâtissons point de dogmatique spéculative; pour nous la question est historique. Nous nous efforçons seulement d'analyser la matière historique dans son ampleur infinie pour déterminer quels sont les motifs et les conditions qui ont déterminé l'apparition de l'idée de la vie future. Il est donc nécessaire pour l'intelligence du sujet d'élever et de maintenir des distinctions entre les différents principes et les motifs divers invoqués, même lorsqu'en réalité ils se trouvent dans un même système et jusque dans un même individu et qu'ils sont extrêmement difficiles à différencier. D'un autre côté, une semblable répartition des systèmes d'après les principes qu'ils contiennent nous oblige à mettre ensemble, d'une manière qui peut sembler surprenante au premier coup d'œil, des croyances populaires, des mythes, des philosophies, très éloignées les unes des autres dans le temps et dans l'espace et qui relèvent de milieux très différents de civilisation. La conscience naturelle d'une vie future, que nous avons appelée, faute d'un meilleur terme, la doctrine de la continuation, s'est dépouillée dans notre culture européenne, des formes infiniment variées que lui avait données la croyance populaire. Mais la doctrine de l'immortalité que Platon ou Socrate établit dans le *Phédon* par une opération métaphysique, appartient à l'ordre de notions que nous examinons dans ce chapitre, par sa forme générale. L'âme, par nature, échappe à la mort. Nous n'avons affaire ici qu'aux sciences naturelles, à la physique où à la métaphysique, non à la morale, ni à la religion. Cela n'apparaît-il pas avec évidence dans la réflexion que Socrate fait dans le *Phédon* (chap. 29) sur la destination fondamentale qu'il faut établir entre les éléments de l'être humain quant à leur durée et à leur instabilité? Le corps est condamné à la décomposition et à la corruption. Mais cela n'arrive pas tout de suite. Si l'on meurt dans la vigueur de l'âge, le corps peut subsister pendant un temps considérable. Si l'on embaume le corps comme

les Égyptiens, il dure extraordinairement longtemps. A tout hasard certaines parties du corps comme les os, les muscles, νεῦρα, etc., sont, « pour ainsi dire, immortelles » ; cependant le corps même tombe en pourriture. A un degré supérieur, cette immortalité s'applique à ce qui est invisible dans l'homme, à l'âme. Elle est délivrée de l'instabilité (chap. 29)[1].

1. La doctrine de Platon sur l'immortalité a porté ses fruits surtout dans la civilisation chrétienne. On n'en trouve que peu de traces dans les inscriptions grecques gravées sur les tombes; E. Rohde, *Psyche*, 1re éd., II, p. 675 s. La plus ancienne épitaphe, qui contienne clairement l'idée de l'immortalité de l'âme, date, d'après Carl Maria Kaufmann, *Die Jenseits-Hoffnungen der Griechen und Römer nach der Sepulchralinschriften*, p. 22 s., de la seconde moitié du ive siècle avant Christ. Elle a été trouvée à Dipylon sur une pierre érigée en souvenir d'un Dionysos, qui fut enterré aux frais de l'État. En voici les lignes 5-7 :

κοινὸν Περσεφόνης πᾶσιν ἔχεις θάλαμον,
σῶμα μὲν ἐνθάδε σόν, Διονύσις, γαῖα καλύπτει,
ψυχὴν δὲ ἀθάνατον κοινὸς ἔχει ταμίας.

CHAPITRE II

LA DOCTRINE DE LA RÉTRIBUTION

I

DANS LE MAZDÉISME

Introduction.

Avant d'aborder l'étude de la doctrine du mazdéisme sur la rétribution dans la vie future, il nous faut dire quelques mots de la manière dont nous nous servirons des sources mazdéennes.

La littérature mazdéenne se divise chronologiquement en deux parties : la littérature canonique et la littérature post-canonique, qui elles-mêmes se partagent chacune en deux classes d'écrits.

Littérature canonique. — La littérature canonique ou avestique se compose de notre Avesta actuel qui n'est en somme qu'une collection de fragments des Nasks (livres) de l'Avesta sassanide, conservés grâce à la place qu'ils occupaient dans la liturgie. Il comprend : 1° les Gâthas, morceaux en vers, restes d'une ancienne littérature plus considérable, écrits dans un dialecte plus archaïque que la langue avestique proprement dite ; et 2° l'Avesta postérieur.

La chronologie des écrits avestiques est, comme on le sait, des plus contestées. Quant aux Gâthas, nous croyons devoir les attribuer, au moins en partie, à une époque très ancienne, antérieure au royaume des Achéménides [1]. Pour l'Avesta pos-

1. Nous croyons devoir expliquer le caractère théologique de ces écrits autrement que par la date tardive proposée par J. Darmesteter

térieur, il contient des éléments de dates fort différentes, depuis les antiques morceaux tels que le *Hôm Yašt* dans le *Yasna*, **9-11**, le second chapitre du *Vendîdâd*, le *Yašt*, **5**, consacré à la déesse Anâhita, des parties du *Mihir Yašt* et du *Zamyâd Yašt* jusqu'aux développements casuistiques du *Vendîdâd* et jusqu'aux plus banales invocations du *Yasna* ou jusqu'aux spéculations du *Vendîdâd*, **19** et du *Yašt*, **14**, sur le pouvoir des formules sacrées, etc. Le *terminus ad quem* est le IIIe siècle après J.-C., c'est-à-dire l'époque où l'orthodoxie sassanide éprouva le besoin de fixer un canon qui fût comme une barrière devant les hérésies, besoin qu'ont ressenti d'autres orthodoxies à certaines heures.

Dans l'état actuel de la science, il est impossible de dresser un tableau chronologique des écrits avestiques. Il y a là un travail considérable à faire pour analyser et classer les textes d'après le mètre, la diversité des styles, les modifications ou même les différence de langue, etc. Mais même en admettant que ce travail fût mené à bon terme, il ne faudrait pas en attendre des résultats comparables à ceux qu'on a obtenus pour les textes hébraïques. Cela tient principalement à l'absence d'indications historiques et ensuite à la manière dont a été rédigé l'Avesta. Ce sont des réminiscences de tous genres soudées l'une à l'autre tant bien que mal, pour des raisons tout à fait extérieures et par des gens qui ne se préoccupaient pas toujours de trouver le sens des textes avec lesquels ils opéraient leur compilation.

Comme nous venons de le dire, notre Avesta actuel n'est qu'un reste du grand Avesta, dont nous ne possédons dans leur intégrité que deux Nasks, le premier, *Stôt Yašt*, comprenant les Gâthas et quelques autres chapitres de notre Yasna, et le dix-neuvième, qui est ce que nous appelons le *Vendîdâd*. Le caractère fragmentaire de notre Avesta est prouvé : 1° par la tradition ; 2° par le fait que différents écrits pehlvis contiennent des citations avestiques étrangères à l'Avesta actuel. Ainsi on n'y retrouve que cinq des vingt-neuf passages avestiques cités dans l' « Aogemaide », le célèbre sermon pehlvi sur la mort.

Littérature post-canonique. — La langue avestique est une langue sœur de celle des inscriptions achéménides. Celle-ci commençant déjà sous les derniers rois achéménides à faire place à la langue qui en est dérivée, le pehlvi, le besoin se fit sentir de traduire la littérature avestique en pehlvi, de la transposer de la langue ecclésiastique en langue parlée. Outre une quantité considérable de ces traductions, nous possédons toute une littérature religieuse en pehlvi, dont certains écrits peuvent nous dédommager jusqu'à un certain point de la perte de la plus grande partie de l'Avesta sassanide. Ainsi les livres VIII et IX du *Dînkart*, collection pehlvie, résument le contenu des Nasks ou livres de la traduction pehlvie de l'Avesta sassanide; le contenu du *Dâmdât Nask* et du *Citradât Nask* nous est en partie conservé dans le *Bundahiš*; le livre VII du *Dînkart* et *Artâ Vîrâf Nâmak* viennent sans doute du *Spand Nask*; le *Bariš Nask* a certainement été une des principales sources du *Mînô-î-xrat*, *Dînâ-î Maînôg-î xiraṭ*, « doctrines de l'esprit de sagesse »; l'auteur ou les auteurs[1] du *Šâyast lâ šâyast* (« Il faut, il ne faut pas ») se sont servis de l'Avesta originaire, etc. L'âge d'or de la théologie pehlvie fut le IXᵉ siècle après J.-C., date du *Dînkart*, commencé par Atûr-Farnbag, et de la version plus complète et plus ancienne du *Bundahiš*. C'est alors que Mânûščîhar écrivait le *Dâtistân-î Dînîk* et ses épîtres et que son frère Zât-Sparam écrivait les trois traités traduits par West sous le titre de *Selections of Zât-Sparam* et que Martânfarux rédigeait sans doute le *Šikand-gûmânîk Vij âr* « explication brisant le doute », etc.

La seconde partie de la littérature post-canonique est écrite en persan, persan qui, quelquefois, conserve beaucoup de traces du pehlvi. Certains écrits persans comme l'*Oulamâ-î Islâm*, le *Saddar*, des *Rivâyats*, c'est-à-dire des collections de traditions religieuses, etc., ont aussi quelque importance pour la connaissance du mazdéisme. Comme une portion considérable de la littérature pehlvie, cette littérature mazdéenne en persan n'est pour ainsi dire que la reproduction de traditions pour la plupart anciennes[2].

1. Voir E. West, *Pahlavi Texts*, I, p. LXIV ss.

2. Pour les renseignements plus détaillés, je renvoie à la traduction

On s'exposerait donc aux plus graves erreurs si l'on datait les croyances contenues dans ces divers écrits de l'époque où ils ont été composés. Ainsi les mythes mentionnés dans quelques-uns des Yašts et certaines idées cosmologiques du Bundahiš sont certainement plus anciens que la théologie des Gâthas. Très souvent les écrits pehlvis ne font que compléter ce que nous savons de la doctrine avestique. L'Avesta actuel contient nombre d'allusions à des croyances qui se trouvent plus explicitement développées dans la littérature pehlvie. Et lorsque de telles allusions font défaut, nous n'avons pas le droit d'affirmer qu'il y ait eu changement de doctrine, à moins d'en avoir des preuves internes.

C'est pourquoi, dans ce chapitre, où l'on trouvera un exposé des doctrines de la religion avestique relatives au sort de l'âme après le décès, c'est-à-dire : *a*) les survivances de l'attribution d'un sort commun à tous ; *b*) la séparation du pont Cinvat ; *c*) le ciel ; *d*) l'enfer ; *e*) les normes de la rétribution, j'ajoute, sur chaque point, aux données des Gâthas et de l'Avesta postérieur les renseignements que j'ai pu recueillir dans la littérature post-canonique, tout en indiquant les sources et en les rangeant autant que possible chronologiquement.

Ayant dressé de la sorte, dans ses traits particuliers, le tableau, à peu près complet, de la doctrine mazdéenne, sans d'ailleurs pouvoir isoler toujours avec précision les traits ajoutés dans les temps post-canoniques, je constaterai, en second lieu, ce qui est d'un intérêt spécial pour notre étude, c'est-à-dire comment l'idée même de la rétribution se développe et comment elle pénètre de plus en plus les anciennes croyances sur le sort de l'âme.

1. — La doctrine mazdéenne.

Un des fragments de l'Avesta, publiés par Westergaard, con-

de l'Avesta de J. Darmesteter dans les *Annales du Musée Guimet* et aux introductions de E. West à ses traductions de textes pehlvis publiées dans les *Sacred Books of the East* et au *Grundriss der iranischen Philologie*, édité par W. Geiger et E. Kuhn, où l'on trouvera des bibliographies complètes.

tient ceci : « Toutes les bonnes pensées, les bonnes paroles, les bonnes actions gagneront le paradis ; toutes les mauvaises pensées, les mauvaises paroles, les mauvaises actions gagneront l'enfer ». Et ailleurs : « Le ciel et l'enfer attendent les bons et les mauvais » (*Dinkart*, IX, 69, 45). « Toutes les œuvres de la méchanceté sont un chemin de l'enfer » (*Bahman Yašt*, 3, 2). Le malheur des méchants est compensé par le suprême bonheur des bons, d'après un verset des Gâthas, Yasna, 45, 7, librement rendu, Vîspered, 18, 2.

Avant d'analyser les doctrines mazdéennes concernant la rétribution après la mort, je donne les deux récits avestiques les plus importants sur le sort de l'âme, dont l'un est tiré du fragment du Hâtôxt-Nask, un des vingt et un Nasks de l'Avesta sassanide, et l'autre, du 19e Fargard du Vendîdâd.

Fragment du Hâtóxt Nask II.

1. Zarathuštra demanda[1] à Ahura Mazda (le Seigneur très sage[2]) : « O Ahura Mazda, très bienfaisant esprit, créateur des êtres corporels, toi, saint ! Quand un fidèle[3] disparaît, où demeure son âme cette nuit ? »

2. Alors Ahura Mazda dit : « Elle s'assied près de la tête, récitant la *Gâtha Uštavaiti*[4], appelant le bonheur : *Bon-*

1. *pərəsaṭ*. La révélation dans l'Avesta a la forme de questions et de réponses entre le révélateur et Dieu. La littérature sacrée du mazdéisme comprend trois parties, le texte : *Avesta*, le commentaire : *Zend*, le catéchisme : *Pərəsaṭ*. Ces trois parties sont indiquées dans le *Yasna*, 57, 8 : « Qui a récité le premier les cinq Gâthas de Zarathuštra avec les explications (*maṭ āzaintiš*) et avec questions et réponses (*maṭ paitifrasā*) ? »

2. « Le Seigneur grand en sagesse », « Le Seigneur très sage », sens donné par la tradition ; l'étymologie *maz-da* « grand en sagesse » ne peut, comme on sait, se défendre au point de vue linguistique et l'on s'accorde à rapprocher le sanscrit *medhâ* « sagesse », ce qui, on le voit, s'accorde avec le sens traditionnel. Quelquefois il n'est appelé que Mazda « le très sage » ou seulement Ahura « Seigneur ». On a employé le mot Mazda pour désigner par exemple ses fidèles qui sont appelés « adorateurs du très Sage », *Mazda-yasna*.

3. *Ašavan*. Quand ce mot est employé à propos d'Ahura ou à propos de Zarathuštra, je le traduis par « saint ».

4. « L'hymne du bonheur », une des Gâthas, morceaux en vers écrits

heur à celui à qui bonheur est dû, à quiconque le Seigneur très sage[1], *tout-puissant, accorde le bonheur.* Cette nuit, l'âme aspire toute la paix[2] que peut contenir le monde des vivants[3].

3. « Où demeure son âme la seconde nuit? »

4. Alors Ahura Mazda dit : « Elle s'assied près de la tête, récitant la *Gâtha Uštavaiti*, appelant le bonheur : *Bonheur à celui à qui bonheur est dû, à quiconque le Seigneur très sage, tout-puissant, accorde le bonheur.* Cette nuit, l'âme aspire toute la paix que peut contenir le monde des vivants. »

5. « Où demeure son âme la troisième nuit? »

6. Alors Ahura Mazda dit : « Elle s'assied près de la tête, récitant la *Gâtha Uštavaiti*, appelant le bonheur : *Bonheur à celui à qui bonheur est dû, à quiconque le Seigneur très sage, tout-puissant, accorde le bonheur.* Cette nuit, l'âme aspire toute la paix que peut contenir le monde des vivants. »

7. « A la fin de la troisième nuit, à l'aube, l'âme de l'homme fidèle croit être parmi des plantes et croit sentir des parfums. Vers elle un vent semble souffler de la région du midi, des régions du midi, parfumé, plus parfumé qu'aucun autre vent. 8. Alors l'âme de l'homme fidèle croit respirer le vent avec ses narines. « D'où souffle ce vent, le plus parfumé que j'aie jamais respiré avec mes narines? » 9. En rencontrant cette brise, sa religion (conscience, *daêna*, vie spirituelle) lui apparaît sous la forme d'une jeune fille belle[4], lumineuse, aux bras blancs, forte, de belle croissance, de belle venue, haute, les seins relevés, d'un beau corps, noble, de race brillante, de la taille de

dans l'ancien dialecte qui forment la partie la plus ancienne et la plus sainte de l'Avesta.

1. Je crois être fidèle à l'esprit de la littérature gâthique en traduisant le nom d'Ahura Mazda auquel les auteurs gâthiques semblent avoir attribué le sens indiqué.

2. C'est le même mot que le latin *quies*.

3. Le monde *aṅhuš* (masculin nominatif singulier) des vivants *yuyô* (fém. gén. sing. : « de la vivante »). Le texte, là comme ailleurs, ne peut pas être traduit d'une façon absolument grammaticale.

4. Mani a emprunté ce trait (Kessler, *Mani*, I, p. 399) : le premier homme envoie à l'âme du pieux défunt des dieux pour la guider après la mort. « Avec eux vient une vierge qui ressemble à l'âme de ces hommes pieux », selon *Fihrist al-'ulûm*. Là, il n'est pas parlé d'une seconde femme qui ressemble à l'âme des impies. D'après un passage du grand Bundahiš, traduit par M. Blochet, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, XXXII, p. 226, la vierge est précédée « d'une vache grasse, riche en lait, pour nourrir l'âme et l'engraisser ».

quinze ans[1], aussi belle de forme que les plus belles créatures qui soient[2].

10. « Alors l'âme de l'homme fidèle lui parle et demande : « Quelle vierge es-tu, toi la plus belle de forme des vierges que j'aie jamais vue ? » 11. Alors elle lui répond, elle qui est sa religion : « O jeune homme au bon esprit, aux bonnes paroles, aux bonnes actions, à la bonne religion, je suis ta propre religion incarnée ; chacun t'aimait pour ta grandeur et ta bonté et ta beauté et ton bon parfum et ta force victorieuse et ton triomphe sur les ennemis, tel que tu me parais. »

12. « O jeune homme au bon esprit, aux bonnes paroles, aux bonnes actions, à la bonne religion, tu m'aimais pour ma grandeur, ma beauté, pour mon bon parfum et ma force victorieuse et mon triomphe sur les ennemis telle que je te parais. 13. Lorsque tu voyais quelqu'un faire dérision (?) et idolâtrie (?) et être avare vis-à-vis des pauvres (?) et fermer son blé, alors tu t'asseyais, récitant des psaumes (Gâthas), sacrifiant aux bonnes eaux et au feu d'Ahura Mazda et réjouissant le fidèle venu de près et de loin[3]. 14. Alors, aimée, tu m'as rendue plus aimée ; belle, tu m'as rendue plus belle ; désirée, tu m'as rendue plus désirée ; étant à une place avancée, tu as voulu m'asseoir à une place plus avancée, par ces bonnes pensées, par ces bonnes paroles, par ces bonnes actions. Et après moi, les hommes[4] honoreront de sacrifices Ahura Mazda, longtemps honoré de sacrifices et consulté. »

15. Le premier pas que fait l'âme de l'homme fidèle, elle le pose en Bonne Pensée ; le second pas que fait l'âme de l'homme fidèle, elle le pose en Bonne Parole ; le troisième pas que fait l'âme de l'homme fidèle, elle le pose en Bonne Action ; le quatrième pas que fait l'âme fidèle, elle le pose dans les Eternelles Lumières. 16. A elle parle un fidèle disparu avant et demande : « O fidèle, comment as-tu disparu ? O fidèle, comment es-tu venu

1. L'âge idéal. On avait cet âge sous le règne bienheureux de Yima, selon le Hôm Yašt, *Yasna*, chap. 9.

2. Cette description rappelle celle de la rencontre du héros Vifra Navąza avec la déesse Ardvi Sûra Anâhita, lorsqu'il l'invoqua après avoir erré pendant trois jours et trois nuits, *Yašt*, 5, 62 ss.

3. = le prêtre errant.

4. *Mąm narô paskâṭ*. Je rapproche *mąm* du mot suivant *paskâṭ* pour éviter l'étrange sens que donne la traduction de Darmesteter (en rapportant *mąm* au verbe) : « Et désormais les hommes m'adoreront, moi, Ahura Mazda. » Ahura Mazda prend la parole au lieu de la *daêna* d'une façon invraisemblable.

des demeures [riches en viandes][1] et des désirs [amoureux], du monde corporel au monde spirituel, du monde périssable au monde impérissable? comment est pour toi le long bonheur (de la vie)? »

17. « Ahura Mazda dit : « Ne le demande pas comme tu demandes, à lui qui a parcouru le chemin effrayant, pernicieux, dissolvant, où le corps et l'esprit de vie se séparent. »

18. « Apportez-lui de la nourriture, du suc (beurre ou crême) du printemps[2], voilà la nourriture, après le départ, du jeune homme[3] au bon esprit, aux bonnes paroles, aux bonnes actions, à la bonne religion; [voilà la nourriture après le départ pour la jeune femme[4] riche en bonnes pensées, riche en bonnes paroles, riche en bonnes actions, bien instruite, sous la puissance de son maître, fidèle][5]. »

19. Zarathuštra demanda à Ahura Mazda : « O Ahura Mazda, très bienfaisant esprit, créateur des êtres corporels, toi, Saint! Quand un méchant meurt[6], où demeure son âme cette nuit? »

20. Alors Ahura Mazda dit : « O saint Zarathuštra, elle tourbillonne près de la tête récitant les paroles de la Gâtha-Kima[7] : *O Seigneur très sage, à quelle terre en prière*[8], *ô Seigneur très*

1. Les deux adjectifs : *haca gaomaitibyasca* et *haca mâyavaitibyasca*, sont des gloses, à en juger par la traduction pehlvie.

2. Du mois Zarəmaya, correspondant à avril-mai.

3. Gén.

4. Dat.

5. Addition postérieure.

6. Même dans ce texte dont le thème est si beau et si poétique, la terminologie pédantesque de la théologie mazdéenne ne disparaît pas.

Dans la Gâtha Uštavaiti, *Yasna* **45**, 2, le Seigneur dit au Mauvais : « Ni nos esprits, ni nos croyances, ni nos intelligences, ni notre foi, ni nos paroles, ni nos actions, ni notre religion, ni nos âmes ne sont d'accord. » En effet, l'Avesta a une provision particulière de mots pour désigner l'homme pieux et l'impie. Notre texte en contient un bon exemple : L'homme pieux « s'en va », « disparaît » : *para iriϑyeiti*. L'impie « meurt » : *ava-mairyeite*. Le pieux a une « tête » : *vaγδana*; la tête de l'impie s'appelle *kamərəδa*. Le Seigneur « dit » (17) : *mraoṯ*; le diable « trompe » : *adavata* (35 ss.), etc.

7. Adjectif formé de *kąm*, « quelle », le premier mot de cette Gâtha : *kąm nəmôi ząm*.

8. *Nəmôi*, loc. sing. de *nəma*, prière, peut aussi être la 1re personne du singulier du verbe *nam*, comme traduit Darmesteter : « Vers quelle terre me tournerai-je ».

Je lis *nəmôi*, dans les deux phrases, d'après le *Yasna*, **46**, 1. Voir édition Geldner.

sage, où irai-je en prière? Cette nuit, l'âme aspire toute la détresse que peut contenir le monde des vivants ».

21. « Où demeure son âme la seconde nuit? »

22. Alors Ahura Mazda dit : « O saint Zarathuštra, elle tourbillonne près de la tête, récitant les paroles de la Gâtha Kima : *O Seigneur très sage, à quelle terre en prière, ô Seigneur très sage, où irai-je en prière?* Cette nuit, l'âme aspire toute la détresse que peut contenir le monde des vivants ».

23. « Où demeure son âme la troisième nuit? »

24. Alors Ahura Mazda dit : « O saint Zarathuštra, elle tourbillonne près de la tête, récitant les paroles de la Gâtha Kima : *O Seigneur très sage, à quelle terre en prière, ô Seigneur très sage, où irai-je en prière?* Cette nuit, l'âme aspire toute la détresse que peut contenir le monde des vivants.

25. « O Saint Zarathaštra, à la fin de la troisième nuit, à l'aube, l'âme de l'homme méchant croit être parmi des neiges et croit sentir des puanteurs. Vers lui un vent semble souffler de la région du nord, des régions du nord, puant, plus puant qu'aucun autre vent.

26. Alors l'âme de l'homme méchant croit respirer ce vent avec ses narines : « D'où souffle ce vent, le plus puant que j'aie jamais respiré avec mes narines? »

Ici les copistes ont sauté la description analogue de la religion (*daêna*) de l'homme méchant. Artâ-Vîrâf, le Dante du mazdéisme, voit l'âme d'un impie en détresse au pont Cinvat, et ses guides, Sraoša et Atar, lui donnent, d'après Artâ-Vîrâf Nâmak, 17, la description suivante du sort de l'âme impie, description qui n'est pas complètement analogue à ce que nous venons de lire dans le fragment du Hâtôxt-Nask. Dans les manuscrits, ce fragment a été réuni au traité pehlvi : Artâ-Vîrâf Nâmak. C'est vraisemblablement pour cette raison que les copistes ont omis précisément cette partie du fragment du Hâtôxt-Nask qui correspondait au chapitre 17 de cet écrit pehlvi. C'est à l'honneur des Mazdéens qu'ils semblent avoir éprouvé plus d'intérêt pour le voyage de l'âme pieuse de la terre au ciel que pour le sort analogue de l'impie. Le récit de ce voyage nous est conservé dans la langue de l'Avesta, non seulement dans le fragment que nous venons de traduire, mais aussi à la fin d'un autre fragment de l'Avesta sassanide, fragment tiré probablement du Nask qui était appelé Vîštâsp Sâst, publié par Westergaard et désigné d'habitude comme le

Yašt **24**. Le récit du sort de l'impie n'existe qu'en pehlvi au chapitre **17** de l'Artâ-Vîrâf Nâmak dont nous donnons les versets suivants d'après la traduction de Darmesteter :

« Et dans ce vent, il voit sa propre Religion, ses propres actions ; c'est une femme de mauvaise vie, sale, pourrie, sans le kosti (ceinture sacrée), genoux courbés en avant, derrière saillant, avec des bourdonnements sans fin, et semblable aux plus infectes xrafstras (bêtes malfaisantes), la plus impure et la plus puante des créatures [1]. »

Et l'âme du méchant lui dit : « Qui es-tu, toi qui es plus laide, plus impure, plus puante qu'aucune créature d'Auhrmazd ou d'Aharman que j'aie jamais vue? »

Et elle lui répond : « Je suis tes mauvaises actions, jeune homme aux mauvaises pensées, aux mauvaises paroles, aux mauvaises actions. C'est à cause de tes désirs et de tes actions que je suis laide, mauvaise, criminelle, souffrante, pourrie et puante et impuissante et accablée, telle que je t'apparais.

« Quand tu voyais un homme offrant le sacrifice, le darûn, (*draona*, le pain sacré), l'hymne d'éloge ou l'hommage, ou le culte des Yazats (divinités) ; traitant avec soin et protégeant l'eau, le feu, le troupeau, les plantes et les autres bonnes créatures ; toi, tu faisais la volonté d'Aharman et des démons, tu faisais des actions mauvaises. Quand tu voyais un homme faisant aumône et charité, comme il convient, aux gens de bien et aux fidèles venus de loin ou de près, leur offrant l'hospitalité et leur donnant — toi, tu faisais l'avaricieux et fermais ta porte. J'étais odieuse, tu m'as rendue plus odieuse ; j'étais horrible, tu m'as rendue plus horrible ; j'étais un sujet de reproche, tu m'as rendue plus reprochée encore ; j'étais assise au nord, tu m'as fait asseoir encore plus au nord (plus près de l'enfer), par tes mauvaises pensées, tes mauvaises paroles, tes mauvaises actions. Et pendant longtemps on me blâmera pour avoir longtemps adoré Zanâ Mînôi (Añra Mainyu, le mauvais esprit) et l'avoir consulté. »

Ici recommence le texte du fragment du Hâtôxt-Nask.

33. « Le premier pas que fait l'âme de l'homme méchant, elle le pose en Mauvaise Pensée ; le second pas que fait l'âme de l'homme méchant, elle le pose en Mauvaise Parole ; le troisième pas que fait l'âme de l'homme méchant, elle le pose en

1. A rapprocher de la description du démon du cadavre, la *Druj Nasu*, au *Vendidâd*, **7**, sous la forme d'une mouche!

Mauvaise Action; le quatrième pas que fait l'âme de l'homme méchant, elle le pose dans les Eternelles Ténèbres. 34. Un méchant, mort auparavant, lui adresse la parole et demande : « O méchant, comment es-tu mort? Comment es-tu venu des demeures[1] [riches en viandes] et des désirs [amoureux], du monde corporel au monde spirituel, du monde périssable au monde impérissable? comment est pour toi la longue détresse? »

35. Añra Mainyu dit : « Ne le demande pas comme tu le demandes, à lui qui a parcouru le chemin effrayant, pernicieux, dissolvant, où le corps et l'esprit de vie se séparent. »

36. « Apportez-lui de la nourriture, du poison, du poison puant, voilà la nourriture, après la mort, du jeune homme au mauvais esprit, aux mauvaises paroles, aux mauvaises actions, à la mauvaise religion; [voilà la nourriture, après la mort, pour la femme impure[2], riche en mauvaises pensées, riche en mauvaises paroles, riche en mauvaises actions, mal instruite, rebelle à la puissance de son maître, méchante! »]

Vendîdâd, **19**, 27-33.

La femme que l'âme du mort rencontre sur son chemin se présente d'une façon différente dans le second des deux textes d'une valeur capitale pour l'appréciation du sort de l'âme après la mort, qui nous ont été conservés de l'Avesta sassanide, dans le Vendîdâd, **19**. Ici nous trouvons un plus grand nombre de représentations empruntées aux croyances populaires que dans le fragment du Hâtôxt-Nask. Nous allons traduire quelques versets du Fargard **19** du Vendîdâd où la description du sort de l'âme se trouve, parmi d'autres morceaux, dans le récit de la soi-disant tentation de Zarathuštra. Ce passage est directement inspiré par la doctrine de la rétribution. L'homme pieux se soumet à une masse de devoirs religieux, mais non sans calcul. Qu'est-ce qui lui sera rendu pour cela? Quand le remboursement lui sera-t-il fait pour le bien qu'il a accompli? Quel en est le fruit? En un mot, la condition de l'âme après la mort

1. « du Druj ». *Drujô* dans le texte est évidemment une addition d'un copiste qui voyait vaguement qu'il s'agissait de l'enfer.

2. *Jahika*, qui appartient à *Jahi*, le démon féminin de l'impureté.

n'est pas simplement une continuation de la vie terrestre, mais une rétribution : d'où une éclatante démonstration de *l'utilité de la religion.* Si je me soumets aux prescriptions de la piété, je dois en retirer de plus grands avantages et de plus sûrs que ceux que l'expérience m'a appris qu'on en retirait dans cette vie. La religion est un échange de services entre Dieu et l'homme. La vie future prolonge jusqu'à l'éternité la possibilité de la récompense.

Ahura-Mazda, dans le verset précédant le texte que nous allons reproduire, approuve le projet de Zarathuštra d'amener des hommes et des femmes à lui donner de leurs terres, de leurs eaux (pour la fertilité de la terre), de leur blé et de tous leurs biens, à lui, le prêtre, l'avocat de la religion. Cette confusion des intérêts du prêtre avec ceux de la religion est visible à chaque ligne de l'Avesta. Zarathuštra demande plus loin, au verset 27 : « L'homme, où recevra-t-il les dons (*dâθra*[1]), qu'il aura donnés à l'âme (*urune*, au profit de son âme) par avance (*para daiδyâṭ*) dans le monde corporel (*astvaintiaṅhvô*) ? » L'échange ne peut pas être établi plus nettement et plus grossièrement. Les dons que l'homme pieux a donnés au prêtre pour son âme ne lui seront-ils pas rendus? Où? Ahura-Mazda répond :

28. « Après qu'un homme a disparu[2], après qu'un homme est mort, les démons impies et malveillants font leurs attaques[3]. Quand luit l'aube de la troisième nuit et que l'auroré s'allume, Mithra bien armé arrive aux montagnes saintement rayonnantes et le soleil monte. 29. Alors, ô Spitama Zarathuštra, le

1. K. F. Geldner traduit *dâθra* par « Rechnungen, Conto », en pensant aux comptes du *doit* et *avoir* de la piété qui sont faits au pont Cinvat. *Studien zum Avesta*, I, 5, Strasbourg, 1882.

2. *Pura iristahe*, d'un être bon.

3. La signification de *pairiθnəm* est incertaine. Dans le *Vendîdâd*, 8, 19 le traducteur pehlvi le rend par « payement ». Ici Darmesteter lit avec le manuscrit L[4] *pairišnəm*, à cause de l'allusion qui se trouve dans la traduction pehlvie que les démons font du mal aux yeux d'une façon ou de l'autre. « Attaques » ne peut donc être une traduction, c'est le sens général.

démon nommé *Vîzarəša*[1] amène enchaînée[2] l'âme pécheresse des mortels méchants et adorateurs des démons. Elle suit le chemin créé par le Temps, chemin qui existe pour le méchant aussi bien que pour le fidèle, le pont Cinvat, créé par Mazda. Là, la conscience et l'âme redemande la part des biens terrestres qui a été donnée par elle, dans le monde corporel.

30. « Alors elle (*i. e.* la vierge) vient, la belle, la bien faite, la forte, de belle croissance, avec ses chiens[3], pleine de discernement, riche en enfants, désirée, vertueuse. [Elle tire en bas les mauvaises[4] âmes des méchants dans les ténèbres[5]]. Elle amène les âmes des fidèles par dessus le Hara Bərəzaiti; elle les soutient au-dessus du pont Cinvat dans le chemin des divinités spirituelles.

31. Vohu Mano[6] se lève de son trône d'or. Vohu Mano dit : O fidèle, comment as-tu passé ici du monde périssable au monde

1. D'après le *Bundahiš*, **28**, 18, ce démon lutte contre l'âme du défunt pendant les trois nuits (après la mort); il l'effraie et la frappe. Il est assis près de l'ouverture du ciel.

2. Selon le commentaire pehlvi, tout homme a un lacet au cou; quand il meurt, si c'est un juste, le lacet tombe de son cou; si c'est un méchant, le démon *Vîzarəša* l'entraîne dans l'enfer avec ce lacet (Darmesteter).

3. Des chiens gardent le pont Cinvat, *Vendîdâd*, **13**, 9. Ils aident l'homme pieux. Ici il semble qu'une seule et même vierge reçoive l'impie et l'homme pieux, et les sépare l'un de l'autre. Ce n'est donc pas la même conception que dans le fragment du *Hâtôxt-Nask* et dans *Mînôxrat*. La différence a déjà été remarquée par Spiegel, *Commentar*, I, 444.

4. *Aγəm* au sing. mais « âmes », *urvânô*, au pluriel; *aγəm-urvânô* doit sans doute être considéré comme un mot composé aussi bien que *aγəm-zimô* « de mauvais hivers », *Vendîdâd*, **2**, 22.

5. Addition postérieure qui manque dans la traduction pehlvie.

6. Vohu Mano, le Bon Esprit, est le premier des Immortels bienfaisants, des Aməša Spəntas. Les mêmes mots sont adressés à l'âme du mort par une autre âme, décédée avant lui, selon le fragment du *Hâtôxt-Nask*. On est donc porté à croire que Vohu Mano désigne ici un homme pieux ou les hommes pieux. Je trouve en effet une interprétation semblable de Vohu Mano dans une Gâtha, *Yasna*, **44**, 3 ss., chez C. P. Tiele, *Inleiding tot de Godsdienstwetenschap*, II, 47 : Vohu Mano = « la race humaine ». Dans notre texte cette interprétation semble comporter que les âmes qui viennent d'arriver reçoivent des trônes d'or comme en a déjà « Vohu Mano ».

Dans un autre texte, évidemment moins ancien, du même fargard, v. 17-25, Vohu Mano désigne l'homme pieux ou plutôt l'homme en général. « Vohu Mano se souille ». « Que Vohu Mano soit purifié ». Le commentaire pehlvi ajoute : Vohu Mano, c'est l'homme. Au verset 23 ss. ce mot

impérissable? 32. Réjouies[1], les âmes des fidèles passent par-devant Ahura Mazda, par-devant les Immortels bienfaisants, par-devant les trônes[2] d'or, par-devant la maison des hymnes[3], la demeure d'Ahura Mazda, la demeure des Immortels bienfaisants, la demeure des autres fidèles.

33. Quand le fidèle est purifié, les démons méchants et malveillants tremblent du fait du parfum après son départ comme une brebis poursuivie par un loup tremble du loup.

34. Les hommes fidèles sont là ensemble, Nairyô-Saṅha est là avec eux. Nairyô-Saṅha est l'ami du Seigneur très sage.

a) *Survivances des croyances à un sort commun pour tous.*

Les épreuves de toutes les âmes. — En dépit du fragment du Hâtôxt-Nask, les trois jours après la mort sont un temps d'épreuves pour toutes les âmes et surtout le quatrième matin où l'on passe le pont de Cinvat. Les armées des deux puissances de l'univers sont mobilisées. Parmi les esprits malveillants sont nommés dans l'Avesta Druj-nasu, « le démon du cadavre », Vîzarəša (*Vendîdâd*, 19), Astô vîdhôtu, « celui qui disperse les os », identifié avec le méchant Vayu par le Bundahiš, 28, 35. Ailleurs il en est distingué. Le méchant Vayu représente, selon Yašt, 15, 5, la partie de l'espace, Vayu, qui appartient au mauvais Esprit, c'est-à-dire l'atmosphère dans la région la plus basse, tandis que le bon Vayu représente la partie de l'espace, Vayu, qui appartient au bon Esprit[4]. Comme chaque homme devait traverser l'espace atmosphérique après la mort, les prédicateurs aimaient à appeler Vayu : l'inévitable, l'impitoyable.

désigne les vêtements qui sont purifiés. Nous lisons au verset 25 : Vohu Mano sera purifié (les vètements) ; et plus loin : Vohu Mano (= l'homme) prononcera ces mots.

1. *xšnùtô*, « réjouies », c'est-à-dire de nourriture. Comparez le *Hátôxt-Nask*, verset 13, plus haut : le jeune homme « réjouissait » *kuxšnvąnô*, le pauvre.

2. *Gâtavô*, d'après le ms. L[2], au pluriel ; *gâtvô*, au singulier, d'après les mss. K[1] Jp[1] Mf[2] L[1] Br[1], est venu du verset précédent. Là L[2] a aussi *gâtvo*, le trône de Vohu Mano.

3. *Garônmâna*, pehlvi *Garôtmân*.

4. E. West, *Pahlavi Texts*, I, dans *Sacr ed Books of the East*, V, p. 17 note 4.

Enfin, l'âme est attaquée, d'après un écrit pehlvi, le Mînôîxrat (2, 115), par Aêšma, originairement, selon Darmesteter (*Sacred Books of the East*, IV, p. LXVII), le chef des esprits de la tempête, des dregvants, ceux qui se précipitent, ensuite le démon de la colère, — et par deux démons plus obscurs : Frazîsto et Nizîsto.

L'aide à implorer. — Il est nécessaire de se procurer l'aide de Sraoša, le guide et le défenseur du fidèle dans les deux mondes : dans le monde corporel où il est le représentant du Mazda spirituel d'après le Grand Bundahiš (*A. M. G.*, XXII, 312), aussi bien que dans le monde spirituel (*Yasna*, **57**, 25). Sraoša, « l'obéissance », la personnification de la soumission religieuse, est une divinité bien zoroastrienne. Après Ahura-Mazda, le Seigneur très sage, et les Aməša Spəntas, les Immortels bienfaisants, c'est la figure la plus caractéristique et le dieu le plus invoqué de ce panthéon que la théologie des Gâthas présente à la fois comme des conceptions abstraites et comme des divinités concrètes et bien déterminées. Pour que Srôš, comme on l'appelle en pehlvi, « prenne l'âme du fidèle et y veille pendant les trois jours et ne l'abandonne pas, de façon que ni danger ni dommage ne l'atteigne » (*Saddar*, **18**, 4 s. ; *Dâtistân*, **31**, 24), il faut qu'on lui offre des sacrifices soi-même pendant la vie ou que vos parents lui en offrent après votre mort[1]. Un théologien pehlvi du moyen âge, Mânûšcîhar, est pleinement fidèle à l'Avesta, quand il enseigne qu'aucune bonne action ne peut remplacer ces offices de Srôš (*Dâtistân*, **80**, 2).

b) *La séparation du pont Cinvat.*

Le quatrième matin, lorsque le corps est abandonné par l'âme, et que l'âme[2] continue son dangereux voyage à travers

1. Voyez N. Söderblom, *Les Fravashis*, p. 13 ss.

2. D'après *Ganješâyagân*, éd. Peshotan Dastur Behramji Sanyana, p. 22, l'âme reçoit un autre corps quand elle abandonne cette terre. Enfin, Saošyant donne à la résurrection à chacun un corps *incorruptible*. D'après le *Dînkart*, IX, **15**, l'âme seule voit le pont et reçoit la rétribution. Avec le corps l'âme ne peut pas voir de pareilles choses. Si elle les avait vues, elle n'aurait jamais commis le péché. Cfr. *Škand*, **4**, 87 ss. Les deux représentations ne s'excluent pas nécessairement.

l'espace (Vayu) en passant devant les chiens et la femme, sur le pont Cinvat, au-dessus du fleuve et du trou de l'enfer, les mauvais esprits font un effort désespéré. En même temps les survivants invoquent Rašnu, le génie de la vérité, Arštât, « le conducteur des êtres terrestres et célestes »[1], et le bon Vayu, l'esprit de l'atmosphère, qui règne sur la partie de l'espace qui appartient au bien. A lui est identifié Râma, le génie de « la joie », auquel est consacré un Yašt, un hymne du sacrifice, dans l'Avesta. Une tradition moins ancienne fait de Vayu le serviteur de Râma[2]. Artâ-Vîrâf Nâmak, 5 et Mînôî-xrat, 2 ajoutent le dieu de la victoire, Bahrâm, le Vərəthragna de l'Avesta. Sur le pont vertigineux l'esprit de l'espace, Vayu, tient l'âme des hommes pieux. Les âmes des morts viennent et l'aident, puis retournent en accueillir une autre (*Saddar*, 37).

Toute la littérature mazdéenne est d'accord sur ce point que la séparation des bons et des méchants se fait soit avant le pont de Cinvat, d'après le fragment du Hâtôxt-Nask, soit du moins à l'entrée du pont.

Le pont Cinvat dans les Gâthas. — Même la théologie que nous appelons, pour simplifier, le mazdéisme de Zoroastre, quoique nous ne sachions pas exactement quelle est sa relation avec le véritable enseignement de Zarathuštra, même cette théologie s'est appropriée la très ancienne croyance à un pont des morts, que l'on retrouve aussi chez d'autres Indo-Germains, par exemple chez les Norrois sous le nom de pont de Gjǫll[3].

« La *daêna*, la conscience, de l'impie, qui est (alors) réellement véridique[4], se rappelle[5] », « et son âme gémit au pont

1. Grand Bundahiš, *Annales du Musée Guimet*, XXII, 611.

2. Grand Bundahiš, *ibid.*, XXII, 578.

3. Victor Rydberg, *l. c.*, I, 381.

4. *Tâ drəgvatô... ərəzduš*. F. Spiegel évite l'étrange rapprochement : « véridique » de « l'impie » en interprétant « *tâ* » comme neutr. plur. et en traduisant : La daêna se rappelle « die Angelegenheiten der Guten und der Schlechten ». Mais il s'agit évidemment de la daêna de l'*impie*, non de toutes les daênas.

5. *Marədaiti*, pehlvi *hušmerîgad* de *marə*, se souvenir. Voir le commentaire de Spiegel. Darmesteter traduit : la daêna « est comptée » ou « rend compte ».

Cinvat » (*Yasna*, **51**, 13). Le mot *xrud*, désignant un bruit, un murmure et signifiant : « gémir, soupirer, pleurer » a si bien pris un sens particulier que le chantre peut dire dans la Gâtha Vahištôišti (*Yasna*, **53**, 8) que ceux qui font le mal « seront parmi les gémissants », sous-entendu, sur le pont. C'est là aussi que la conscience de l'impie gémit, d'après une autre Gâtha (**46**, 11). Le verset précédent, dont le sens est encore moins clair, nomme aussi le pont Cinvat et semble se rapporter à l'assurance de l'homme pieux lorsqu'il y arrive. « Avant que le pont du monde ne soit devant lui », le poète demande dans la Gâtha de l'Esprit bienfaisant (*Yasna*, **48**, 2) à recevoir la révélation sur la manière dont il doit combattre le mal. L'emploi que les Gâthas font du pont Cinvat est d'autant plus remarquable qu'elles omettent en général les termes et les représentations de la croyance populaire. Aucune autre des grandes religions n'a développé le mythe du pont des morts. L'Islâm, qui a emprunté son pont de Sirâṭ aux Iraniens [1] comme moyen de séparer les bons et les méchants, lui attribue une signification infiniment moins importante. La théologie des Gâthas repousse tout l'appareil des épreuves etc., avant le pont et à côté de lui. Ici Sraoša n'est pas même nommé comme l'auxiliaire des morts. Le poète de la Gâtha Spənta Mainyu n'attend, dans cet hymne, rien moins que l'aide du Seigneur et de ses anges, « les bienfaisants Immortels », comme ils sont appelés plus tard, au pont Cinvat : « Avec prière à vous [2], je me joins à vous (qui êtes) pleins d'amour, forts, ô Très sage (*Mazda*, vocatif), et toi, Piété (*Aša*, vocatif), puissants (*ugrəng*) par le Bon Esprit (*Vohû Manaṅhâ*, inst.), quand ma marche (va) au pont [3] où (je prie que) vous veniez et me soyez en aide » (*Yasna*, **50**, 7).

Le pont Cinvat dans l'Avesta postérieur. — L'Avesta ultérieur aussi, parle souvent du pont Cinvat. Ainsi il est

1. Cette supposition m'a été confirmée par l'éminent arabisant M. I. Goldziher. Cpr. Patet de l'Iran, 30, *A. M. G.*, XXIV, p. 179.

2. Ou bien « votre prière ». Il faut peut-être l'interpréter d'après le *Yasna* **19**, 6, où la plus sainte prière du mazdéisme, Ahuna Vairya, est commentée : celui qui la récite comme il faut, « je porterai son âme, dit le Seigneur, au-dessus du pont Cinvat, moi, Ahura Mazda ».

3. Mot à mot : « aux passages du pont ».

promis à celui qui étudie la loi qu'il se tiendra devant le pont, affranchi de terreur, avec le cœur dilaté et bien préparé (*Vendîdâd*, **18**, 6). Dans la liturgie du sacrifice (*Vîspered*, **7**, 1) le pont Cinvat est invoqué aussi bien que le Ciel. Mais nulle part dans notre Avesta, pas plus dans le verset gâthique de Yasna **51**, 13 que dans le Vendîdâd, **19**, 27, cité par nous au commencement de ce chapitre, on ne trouve une indication nette sur un *jugement au pont*[1]. Le mazdéisme connaît, comme nous le verrons plus loin, le jugement à la fin du monde, et plus tard on a transporté ce jugement au moment qui suit la mort. Selon l'Avesta, la séparation après la mort est opérée par Dieu sans jugement ni tribunal particulier[2], comme encore de nos jours selon le judaïsme et le christianisme.

Le pont Cinvat dans la littérature pehlvie; le jugement. — Le compte rendu de la traduction pehlvie et du commentaire de plusieurs livres de l'Avesta qui sont perdus, compte-rendu qui se trouve dans le recueil appelé le Dînkart, dit, IX, **20**, 3, que « le pont Cinvat est dressé jusqu'à *Albûrz* du *Çakât-î-Dâitîk* (du pic du jugement) dans l'*Iran-vej* », et mentionne le jugement aussi ailleurs, VIII, **44**, 16; IX, **39**, 9 s.; **69**, 39 s. Mais il est impossible de savoir ce qui en était dans le texte primitif du *Suṭkar Nask* et ce qui se trouvait seulement dans le texte pehlvi. Ce sommet de montagne, *Cakât-î-Dâitîk*, dans l'*Iran-vej*, au milieu de la terre, haut de cent mesures d'hommes (*Bundahiš*, **12**, 7; *Artâ Vîrâf*, 3, 53), et sur lequel repose le bout le plus proche « de l'esprit en forme de poutre » (*Dât.* **21**) et qui tient son nom du jugement opéré à ses pieds, n'est pas nommé dans notre Avesta, pas plus que les Yašts consacrés à Mithra,

1. Ch. de Harlez, *Avesta*, CLVI : « Les docteurs du IVe siècle de J.-C. y ont ajouté le jugement après la mort. »

2. V. Rydberg pense que l'idée d'un endroit souterrain pour le jugement est une très ancienne idée indo-germanique. « La réforme de Zarathuštra repousse le jugement final jusqu'à la résurrection et au renouvellement du monde; mais pourtant elle conserve un jugement préliminaire à l'ancien endroit de jugement devant le pont Cinvat », *l. c.*, II, 159. J'objecte à cette thèse : 1° que le jugement après la mort n'est pas indiqué dans les plus anciennes sources iraniennes; 2° que Cakât-î-Dâitîk ne se trouve pas sous la terre.

Sraoša et Rašnû ne connaissent le rôle de ces divinités comme *juges* auprès du pont. Le jugement et les juges ont fait l'objet des préoccupations des théologiens pehlvis. Le Dînkart, VIII, 44, 16, nomme le jugement au pont Cinvat après avoir énuméré ces trois divinités comme représentants de la justice. D'après la tradition la plus répandue, le juge principal était Mithra, le dieu de soleil indo-arien, qui en cette qualité devint le dieu de la lumière, de la vérité et du droit, et fut appelé à jouer un rôle si considérable comme consolateur et opérateur de miracles à la fin de l'antiquité. Avec Rašnû il fait le compte des morts (*Saddar*, 1, 4; *Dâtistân*, 21). Artâ Vîrâf, 5, a vu que Rašnû tient une balance d'or à la main dans laquelle il pèse les actions des hommes pieux et celles des impies. Aštât et Zamyât les conduisent sur la balance (*Grand Bundahiš*, *A. M. G.*, XXII, 321). L'obscurité du pont est éclairée pendant la scène du jugement par le feu Farnbag (*A. M. G.*, XXII, 312). Pendant leur vie terrestre, leurs bonnes actions et leurs péchés ont déjà été comptés par Vohu Mano et Mithra tous les jours, et ils ont été examinés durant les trois jours qui ont suivi la mort par Sraoša et Rašnû (*Dâtistân*, 14). Le rôle suprême de Mithra dans le jugement s'accorde davantage avec le mazdéisme ethnique, répandu dans l'Iran déjà avant que les Achéménides eussent fait graver leurs inscriptions ou qu'Hérodote eût écrit ses récits et qui est représenté dans l'Avesta par les hymnes de Mithra et de la déesse Anâhita, où la supériorité de Mazda n'est pas absolue; ce rôle de Mithra, disons-nous, s'accorde mieux avec le mazdéisme ethnique qu'avec le mazdéisme de Zoroastre révélé par les Gâthas et qui est devenu religion d'État sous les Sassanides, mais après s'être déjà chargé de divers éléments ethniques. La représentation que donne le Mînôîxrat 12, 11 ss. du jugement auprès du pont Cinvat est caractéristique du cercle d'idées où se mouvait le zoroastrisme : « Aûharmazd et tous ses anges et archanges font en justice l'examen des âmes des hommes ». Mais l'orthodoxie moderne[1], chez les Parsis, maintient encore Mithra comme juge de l'âme à côté de Rašnû et Arštât.

1. Jivanji Modi, au Congrès de Chicago, 1893.

c) *Le ciel.*

Alors vient le voyage de l'âme sur le pont Cinvat pour aller au *ciel* ou en enfer.

Conceptions naturistes du ciel. — Les images empruntées à la nature qui forment le fond de cette représentation sont très reconnaissables dans l'Avesta et plus tard. Le pont conduit à « la montagne élevée », *Hara Bərəzaiti*[1], autour de la terre, derrière laquelle le soleil et la lune se couchent et d'où ils reparaissent. C'est là que demeurent les bienheureux avec les dieux. Un vers des Gâthas (*Yasna*, **43**, 6) désigne le lieu du soleil comme l'endroit de la piété parfaite. Dans « le Yasna des sept chapitres », moins ancien, le désir est exprimé de venir auprès du Seigneur dans les lumières, dans les hauteurs les plus élevées où l'on dit que le soleil se trouve (*Yasna*, **36**, 5). Les étoiles, la lune et le soleil saluent les bienheureux (*Vendîdâd*, **7**, 52). Le ciel est représenté avant tout comme la demeure de la lumière (*Yašt*, **3**, 1; *Yasna*, **19**, 6; *Vendîdâd*, **22**, 1). Le mazdéisme a ordonné avec sa précision coutumière sa représentation du ciel. Les hommes pieux vont d'abord dans la région des étoiles, ensuite dans la région de la lune, puis de là dans la région du soleil (*Dînkart*, IX, **43**; *Mînôixrat*, **7**, 9 ss.)[2]. Enfin ils montent dans la lumière infinie, dans le ciel le plus haut, où demeure le Seigneur. On trouve quelques traces de l'idée que le ciel était une maison construite en pierre (*asman*, *Yašt*, **13**, 2, *asan*, *Yasna*, **30**, 5, ciel, signifient pierre), dans laquelle demeure le Seigneur. Au moins la théologie postérieure (*A. M. G.*, XXII, 310, note 45) distingue le firmament *thwâša* (*Nyâyiš*, **1**, 8) qui est compris dans le mouvement de la terre, de l'*asman*, « le haut et puissant ciel » (*Sîrôza*, **1**, 27), où demeurent les dieux. Le ciel, Garôdəmâna, est représenté comme un « bien construit et richement décoré » palais de rois (*Yašt*,

1. Ce qu'on appelle aujourd'hui Elburz.

2. Ici comme ailleurs je n'hésite pas à citer à propos de l'Avesta des passages de la littérature pehlvie, qui ne contiennent que des données attestées par l'Avesta.

24, 28 ss.) que le Seigneur s'était construit (*Vendîdâd*, 22, 1)[1]. Aussi le Vahišta, autre nom donné au paradis, est décrit dans le Grand Bundahiš (*A. M. G.*, XXII, 318), comme une espèce de maison construite en pierres. Ailleurs le ciel est appelé l'habit du Seigneur (*Yasna*, 30, 5; *Dînkart*, IX, 30, 7), fait des pierres les plus magnifiques et décoré des plus nobles pierres (*Yašt*, 13, 2). Mais ces représentations naturistes ou poétiques perdirent leur principal intérêt quand le ciel devint avant tout une notion religieuse.

Conception religieuse du ciel. — Bien plus souvent on voit la division des lieux célestes être faite comme dans le fragment du Hâtôxt-Nask, en paradis de la bonne pensée, paradis de la bonne parole et paradis de la bonne action avant les espaces infinis de la lumière[2]. La lumière est employée dans le mazdéisme comme dans la Bible et partout ailleurs au sens figuré aussi bien qu'au sens propre.

Garôdəmâna. — Les noms magnifiques que porte le ciel en tant que séjour du Seigneur, des anges et des bienheureux, n'ont pas une origine naturiste, mais religieuse; c'est d'abord Garôdəmâna d'après les Gâthas (changé une fois en *mən gairê*, *Yasna*, 28, 4) ou Garônmâna dans l'Avesta postérieur, qui peut se rendre selon Haug, Darmesteter[3] et Tiele[4] par « la maison des chants » (de *gar* « chanter »). Dans le ciel de Yama on entend aussi des chants et le son de la flûte (*Rigvéda*, X, 135, 7). Et dans la littérature juive et chrétienne le chant et la musique font partie des descriptions de la magnificence du ciel. Yahvéh « demeure parmi les hymnes d'Israël », dit le psalmiste juif, 22, 4, en pensant aux cris et aux lamentations

1. Le conte pehlvi de *Yôšt-î-Fryâno*, 2, 58, compare Garôtman à un palais royal.

2. Comparez le *Yašt*, 3, 3. Peut-être ce partage en trois, les trois pas, avait-il son origine dans le rituel qui prescrivait au prêtre zoti de faire trois pas de sa place vers le feu dans la cérémonie après Nyâyiš au feu. *Yasna*, 53; *Dînkart* IX, 43, 7 et *Saddar*, 87, 9, déclarent que le prêtre fait ses trois pas à cause des trois lieux du paradis. Ou bien la ressemblance peut être fortuite.

3. *Études iraniennes*, II, 163 ss.

4. *Geschiedenis*, II, 149, avec renvoi à *Yasna*, 45, 8.

qu'il adressait lui-même, verset 3, au Seigneur comme ses pères, v. 5 s. Les mystiques du moyen âge aspiraient à « die himmlische Pfalz des ewigen Lobes »[1]. L'auteur d'un hymne des Gâthas exhorte ainsi les fidèles (*Yasna*, **45**, 8) : « Déposons des prières (*vahməng*), devant lui, dans Garôdəmâna. » Lehmann[2] traduit Garônmâna, d'après le sanscrit *guru*, par « la maison des récompenses ». D'après Justi on devrait le traduire, à l'aide de la racine *gur* qui signifie être lourd, par « la maison de la majesté ». Quelle que soit l'étymologie de *garô*, le sens de chacun des deux mots dont Garôdəmâna (Garônmâna) est composé a évidemment été compris par les auteurs de l'Avesta. Dans les Gâthas, l'ordre des mots est quelquefois renversé, *dəmânə garô* (*Yasna*, **45**, 8; **50**, 4), suivant la coutume de cette poésie théologique qui cherche un ordre compliqué des mots, non seulement pour satisfaire au mètre, mais aussi pour donner au verset un cachet plus savant.

Le ciel est d'après les paroles que la Gâtha « du bonheur » (*Yasna*, **46**, 16) attribue au prophète s'adressant à son disciple et beau-père, *Frašaoštra*, « le lieu des désirs, » *varədəmâna*, là où « tous les souhaits sont remplis », comme l'affirme le commentaire pehlvi. En pehlvi, « la demeure des hymnes », est devenue un nom propre : *Garôtmân*.

Vahišta. — Souvent le ciel est tout simplement désigné par ce mot : « le mieux », vahišta. On en trouve l'explication dans le Vîspered, **23**, 1, où tout ce qui est « le meilleur » est invoqué depuis « le meilleur » Ahura Mazda : *vahištəm ahûm ašaonąm*, « la meilleure existence des fidèles ». La demeure pleine de chants du Seigneur très sage, est, pour l'Avesta, « la meilleure existence des hommes pieux » (*Vîspered*, **7**, 1). De là se forma en pehlvi cet autre substantif, pour désigner le paradis, *vahišt*, *bahišt*, qu'on trouve encore aujourd'hui dans la langue persane, بهشت. Ce qui suit montre combien l'origine d'un mot et sa signification primitive peuvent être oubliées. La tradition postérieure distingue souvent, comme nous le verrons, entre le *vahišt* et le *garôtmân*, *vahišt* désignant les trois

1. H. S. Denifle, *Das geistliche Leben*, 4e éd., p. 480.
2. *Kultur og Religion i Avesta*, p. 70.

degrés inférieurs du paradis (*vahišt* est aussi le nom du paradis biblique, du paradis d'Adam, *Šíkand*, **11**, 152), et *garôṭmân* désignant le quatrième degré, la suprême félicité auprès de Dieu. Dans le Šâyast, **6**, 3 s., le terme *vahišt* figure à côté d'une autre expression : *pahlûm ahvân* qui est donc mise pour *garôṭmân*. *Pahlum ahvân* signifie : « l'existence la meilleure », simple traduction de *vahišt*!

Le caractère du bonheur céleste.

La *félicité* du ciel dans le mazdéisme est un bonheur comparativement pur et élevé. L'Avesta écarte les images grossières et sensuelles.

L'aliment céleste. — Il est vrai que le Hâtôxt-Nask parle d'une boisson céleste ou d'une nourriture céleste, de même que la plupart des mythologies connaissent un aliment pour les dieux et les bienheureux. Les Iraniens qui mettaient leur gloire en l'élevage du bétail ne trouvaient pas de nourriture plus excellente que *zarəmaya raoγna*, « le suc du printemps, le beurre du printemps », ou bien « la crème du printemps », appelée dans le Mînôîxrat *maidyozarm raogan*, « le suc du milieu du printemps ». A présent on l'appelle *mînorôγan*, et l'on croit qu'un gobelet rempli de ce liquide est donné par Vohu Mano au fidèle à l'entrée du paradis, afin qu'il oublie tous les soucis de la terre[1]. Le produit de l'agriculture, désigné ainsi, n'était évidemment pas le même que notre beurre.

Une autre boisson céleste, le *huš*, d'après l'Artâ Vîrâf Nâmak **10**, a été transportée au ciel, tandis qu'originairement elle figurait au renouvellement du monde; c'est selon Haug la même chose[2] que le suc du printemps.

Pourtant nous n'avons pas besoin du commentaire pédantesque du Thomas d'Aquin du mazdéisme, pour expliquer l'emploi de ce mot : le *suc du printemps* dans le Hâtôxt-Nask, comme un trait poétique plutôt que comme un témoignage d'une conception matérielle. Mânûscîhar écrit dans le

1. Haug, *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenchaften zu München*, 1870, I, p. 342, note 17.

2. Haug and West, *The book of Ardâ Vîrâf*, 159, note 1.

Dâtistân, 31 : « La jouissance spirituelle est dans le ciel égale à la jouissance physique que procure sur la terre un repas abondant. *Maidyok-zarem* désigne pour les êtres terrestres la nourriture la plus excellente que l'on puisse imaginer pour le corps. Mais seule la possession de la connaissance peut donner ici-bas une idée du ciel ».

Déjà pour l'Avesta (*Yasna* 55), les saintes hymnes gâthiques sont les vêtements et les aliments des fidèles. La dénomination de « corps rayonnants », *xvâθravaitîś tanvô*, qui figure dans le petit fragment en vers, Yasna, 60, 11, à côté d'*urvąnô*, les âmes, en connexion avec « le meilleur monde », le paradis, ne prouve rien contre le dogme avestique, de l'âme, immatérielle, *mainyava*, allant dans le monde immatériel, ciel ou enfer, tandis que le corps reste dans le monde corporel, *aṅhuś astvâ*. Le texte n'est pas assez clair pour qu'on puisse en donner une interprétation qui ne laisse place à aucun doute. Peut-être s'agit-il de la jouissance de l'âme (*śyâtô urvąnô*), et de la splendeur du corps dans cette vie, à laquelle la félicité céleste va être ajoutée plus tard ; peut-être s'agit-il du corps renouvelé que les hommes pieux, par leurs bonnes actions, retrouveront à la fin du monde dans la félicité éternelle (*Dâtistân*, 94). Ce n'est que plus tard en effet, dans le Ganjeśâyagân, qui date peut-être du VIe siècle, que nous apprenons que l'âme, lorsqu'elle quitte la terre, reçoit un autre corps, différent du corps incorruptible qui sera donné à chacun par Saośyant à la résurrection.

La communion avec les divinités dans le ciel d'après l'Avesta. — Le bonheur, dans le ciel du mazdéisme, consiste avant tout à être avec le Seigneur, « oui, en vérité[1] dans les mondes, où demeure le Seigneur » (*Yasna*, 43, 3), dont le trône est entouré des six esprits supérieurs. « O Fraśaośtra, va où le Devoir (*ârmaiti*) est attaché avec la Piété (*aśa*), ou la Royauté (*xśaθrəm*) est selon le désir du bon Esprit (*vohu mano*), où le très sage Seigneur (*Mazda Ahura*) habite dans le séjour du

1. « Véritablement » *haiθyəng* (?). Mills dans *The Thinker*, 1892, II, 109, traduit « éternel ».

désir (*varədəmâna*) » (*Yasna*, **46**, 16). Nous reconnaissons ici les expressions caractéristiques des Gâthas.

Parmi les drabans du Seigneur se trouve au premier rang Vohu Mano, « le bon Esprit ». C'est lui qui conduit[1] l'âme pieuse dans le ciel et lui donne un trône d'or, d'après une tradition, à laquelle il est fait allusion peut-être dans le Vendîdâd, **19**, ou bien qui a été créée plus tard d'après ce passage de l'Avesta[2]. Le ciel est appelé dans les Gâthas la demeure (*dəmâna*) de Vohu Mano, le bon Esprit (*Yasna*, **32**, 15).

Ensuite vient « la bonne Piété », ou « la meilleure Piété », Aša Vañuhi ou Vahišta. « Les hauteurs (*barəšnûš*) de la meilleure Piété » (*Gâh*, **2**, 7)[3] et « les lumineuses demeures de la Piété » (*xvanvaitîš Ašahe vərəzô*, *Yasna*, **16**, 7) désignent le ciel. Aša en ouvre le chemin (*Yašt*, 3, 3)[4].

En dehors de Xšathra et d'Armaiti, qui viennent d'être nommés, il y a enfin les deux drabans supérieurs du Seigneur dont le rôle dans les conceptions mazdéennes sur l'accès de la vie future est très considérable et qui à d'autres égards encore doivent nous arrêter plus tard : Santé et Immortalité, *Haurvatât* et *Amərətât*. Ils sont « la récompense des hommes pieux, quand ils ont abandonné leur corps » (*Yašt*, **1**, 25). Ils sont probablement « les deux » qui « mèneront les obéissants à la demeure de Vohu Mano » (*Yasna*, **32**, 15). Atar, le feu, peut aussi faire entrer dans le ciel (*Yasna*, **62**, 6). En compagnie de ces esprits, des dieux et des saints l'âme jouit « du long bonheur »[5], de la « longue possession » de la récompense ac-

1. Nous avons vu, plus haut, que Sraoša était le guide de l'âme. Nairyôsañha a peut-être aussi été psychopompe, voyez C. P. Tiele, *Geschiedenis*, II, 70. Plus tard le dualisme est appliqué aussi à cet endroit. Les Amšaspands pour les hommes pieux et le druj pour les impies sont nommés comme psychopompes, *Gujastak Abâliš*, éd. A. Barthélémy, ch. **7**.

2. *Šayast*, **22**, 29; *Mînôîxrat* **2**, 154; *Šikand*, **4**, 93; *Dâtistân*, **31**, 25.

3. Non pas « les cimes », c'est-à-dire « les points suprêmes » de la sainteté (Darmesteter). Car le mot est employé dans le verset suivant pour désigner la hauteur du ciel, *barəšnvô avañhe*.

4. Comparez Geldner, *Studien zum Avesta*, I, 104 ss.

5. Fragment *Farhang* 4. Cpr *Yasna*, **62**, 6; *Yašt*, **17**, 22.

cordée par « les bienfaisants Immortels » parmi lesquels on compte parfois aussi le Seigneur (*Yasna*, **60**, 6).

Le bonheur céleste d'après la littérature pehlvie. — La littérature pehlvie s'occupe naturellement beaucoup du ciel, « le seul lieu qui soit bon » (*Šdyast*, **11**, 3), où les hommes pieux sont vêtus des rayons de Dieu même (**15**, 30), où leur âme gagne sa couronne (*Dâtistân*, **31**) et où ils jouissent « d'un état sans faiblesse ni inquiétude, magnifique, joyeux de toute éternité « (*Mînôixrat*, **40**, 30). « Les fidèles ne vieillissent ni ne meurent, ils vivent sans trouble, exhalant un doux parfum, heureux, riches en contentement et bonheur », au milieu de vents odorants et de fleurs parfumées, les parfums étant d'un très grand prix pour les Orientaux. Jamais ils ne sont rassassiés de leur joie (*Mînôixrat*, **7**, 13 ss.). Mais ces auteurs en reviennent toujours à déclarer que l'essence de la félicité céleste consiste à vivre avec le Seigneur, les archanges (= « les gracieux Immortels » *Amšaspands*), les anges (= « les divinités » *Yezids*) et les bienheureux (*Šâyast*, **13**, 8; *Mînôixrat*, **7**, **17**; **40**, 30).

d) *L'enfer.*

Si la notion du ciel est essentiellement spirituelle, de même que le dieu de la théologie mazdéenne est conçu comme esprit incorporel, invisible (*Artâ Vîrâf*, chap. **101** « vit une lumière et entendit une voix, mais ne vit pas de forme »), la représentation de l'enfer est, au contraire, essentiellement matérielle. L'enfer est moins ancien que le ciel. Et plus ce lieu est dépeint avec grossièreté, plus il est effrayant.

Dans l'Avesta. — Le mazdéisme n'a pas emprunté son enfer à la vie de la tombe, mais a créé une représentation nouvelle en s'inspirant des animaux malfaisants (*xrafstra*), que l'une des lois les plus sacrées du mazdéisme commandait de détruire. La culture de la terre et le service du Seigneur étaient intimement liés dans la religion de l'Avesta. Les cavernes de ces animaux (*gərəδa*; *Vendîdâd*, **3**, **7**) inspirèrent l'image de « la demeure de l'esprit le plus mauvais » (*Yasna*, **32**, 13), ou de « la demeure du Druj », du démon mensonger, comme les auteurs des Gâthas nomment avec prédilection « le

plus impur de tout, le plus effrayant enfer »[1]. Néanmoins le nom de l'enfer n'a pas une origine naturaliste, mais bien religieuse. Il est appelé par opposition avec « le meilleur monde », « le pire monde, *aṅhuš acistô* » (*Vendîdâd*, **3**, 35) ou « le monde mensonger » ou « méchant », *aṅhuš daožaṅuho* (*Vendîdâd*, **19**, 47), en un mot : « le méchant », *dužaṅh* (*Yašt*, **19**, 44)[2]. Sous le pont Cinvat s'ouvre le trou de l'enfer à côté du « col (*grîva*) d'Arəzûra » (*Vendîdâd*, **3**, 7), croupe de montagne dont le nom est rapproché par l'abbé Windischmann[3] de celui du démon Arzûr, battu par le premier homme Gayamaretan. La tradition place le col d'Arəzûra près du pays des Romains (*Arûm*) et le représente comme une continuation d'Alburz (*Bundahiš*, **12**, 8 ss.).

La demeure de l'esprit du mal, Aṅra-Mainyu, « le lieu de l'amertume » (*Yasna*, **53**, 6), est remplie des plus horribles images qu'aient pu concevoir les auteurs des Gâthas : les ténèbres et la nourriture impure et empoisonnée (*Yasna*, **31**, 20; **49**, 11 ; **53**, 6). Le premier de ces versets gâthiques fait allusion aux paroles insultantes adressées par le Mauvais à chaque nouvel hôte à son entrée, selon le fragment du Hâtôxt-Nask. Ces paroles sont caractéristiques dans l'Avesta, dont le sec moralisme appauvrit l'imagination : « Apportez de la puanteur au jeune homme des mauvaises pensées, des mauvaises paroles, des mauvaises actions ». Voilà la troisième des horreurs qui font partie de l'enfer du mazdéisme : la puanteur repoussante. L'Avesta est peu prodigue de détails sur l'enfer; les données qui nous en sont parvenues sont résumées en quelques mots. Il y a toujours au moins l'obscurité. « Le monde obscur, fait d'obscurité, l'origine de l'obscurité », telle est l'expression trois fois répétée dans le Vendîdâd, **5**, 62; **7**, 22;

1. Fragment Tahmuras, **40**, 93. *Annales du Musée Guimet*, XXIV, p. 72.

2. Cfr. *daožava*, *Yašt*, **4**, 7. Le mystérieux mot *dyâoš* dans le *Yašt*, **3**, 13 est rendu par Geldner, *l. c.*, I, 29, 106, par « enfer ». Il correspondrait au *div* indien avec le sens de « ciel », comme *deva* désignait aux Indes « dieu », dans l'Iran « démon ». Darmesteter voit dans *dyâoš* l'ancien nom du ciel et il traduit : « Aṅra Mainyu se précipite du ciel », dogme qui n'est pas rapporté ailleurs dans l'Avesta.

3. *Zoroastrische Studien*, p. 5.

18, 76. Avant tout l'enfer signifie la compagnie d'Anra-Mainyu, l'esprit du mal. L'enfer est appelé dans un fragment de l'Avesta, son *vara*, « son enceinte »[1]. Le péché implique connexion avec le Mauvais. Il y a des péchés si graves que celui qui les commet est changé en démon sous forme humaine pendant la vie et devient « un démon spirituel après la mort » (*Vendîdâd*, **8**, 31 s.)[2].

Le dix-neuvième fargard du Sûtkar Nask de l'Avesta sassanide, — Nask qui n'existe plus, — a compris une description détaillée de l'enfer selon le Dînkart, IX, **20**.

Dans la littérature pehlvie, — La littérature pehlvie nous dédommage. L'enfer est situé dans le nord, d'où vient tout le mal, et il est gardé par les étoiles du nord, Haptôiringa, la Grande Ourse, pour que les puissances du mal n'envahissent pas la sphère du ciel (*Mînôixrat*, **49**, 15 ss.). « L'intérieur de l'enfer mystérieux est froid, sec, sombre, pierreux; l'ombre peut y être prise avec la main, et la puanteur coupée avec un couteau « (*Bundahiš*, **28**, 47). « Il y a un lieu aussi froid que la neige la plus froide et la gelée. Il y a un lieu aussi chaud que la chaleur du feu le plus chaud, le plus brûlant » (*Mînôixrat*, **7**, 27; *Bundahiš*, **28**, 48, etc.). En sus des vents froids du nord qui apportaient la neige et la gelée, l'Iran oriental avait un autre ennemi : le vent froid du nord-ouest[3]. En dépit de la foule qui se presse en cet endroit, quoique mille hommes soient punis dans un espace large de douze doigts (*Bundahiš*, **28**, 47)[4], on est dans la solitude et la solitude est pire que la punition. L'abominable nourriture n'étanche pas la soif et n'as-

1. *Annales du Musée Guimet*, XXIV, 157.

2. Cf. *Dînkart*, publié et traduit par Behramjee Sanjana Peshotan, Bombay, 1874-91, I, 13 s. Par l'obéissance aux prescriptions de la religion l'homme entre en communication avec Ahurmazd, par une plus grande dévotion il établit une communication plus intime, par un degré de piété encore plus élevé, l'homme devient semblable aux « Ijads », aux divinités inférieures, les Yazatas de l'Avesta. De même pour l'impie. Ceux qui commettent des péchés contre nature ou sont des Ašmoghs décevants et trompeurs deviennent eux-mêmes des démons, *devas*.

3. Ferrier, M' Gregor, d'après Geiger, *Ostiranische Kultur*, 141, note 4.

4. Comparez West, *Pahlavi Texts*, I, 98, note 3.

souvit pas la faim (*Dâtistân,* 32). Lorsqu'il s'agit de l'enfer, Mânûsčthar ne sent pas le besoin d'interpréter ses horreurs au sens figuré — comme Thomas d'Aquin qui conclut dans sa *Somme*, III, xcvii, que les vers et les pleurs dans l'enfer ne sont pas corporels, mais que les ténèbres et le feu le sont bien réellement. Les théologiens mazdéens ne voulaient rien diminuer de la terreur de l'enfer. Voilà ce qu'il faut observer pour comprendre le Dante de la littérature pehlvie : l'auteur de l'Artâ Vîrâf Nâmak.

Le héros de ce livre vivait dans les siècles qui ont précédé les conquêtes des Arabes et le livre qui contient le récit de son voyage dans l'autre monde doit être daté d'une époque antérieure au quatorzième siècle[1]. Il est dit qu'Artâ Vîraf avait bu, assis sur son lit, trois coupes de vin mélangé d'une potion soporifique. Pendant les sept jours qu'il demeura dans l'assoupissement son esprit parcourut d'abord l'espace qui se trouve entre le ciel et l'enfer, puis les paradis et le ciel, ensuite il retourna au pont Cinvat, et visita les divers lieux de châtiments qu'il y a en enfer. La description de l'enfer occupe la plus grande partie du livre, depuis le chapitre 18 jusqu'au chapitre 100 des cent et un chapitres que contient l'ouvrage. Les péchés et les souffrances des méchants sont décrites sans ordre apparent, avec une imagination grossière qui n'a rien de poétique, ni de créateur. La langue du menteur est mangée par les vers; celui qui a prononcé des paroles fausses ou vaines ou préjudiciables porte sur le dos une montagne couverte de neige et de glace; celui qui a privé les chiens de nourriture ou les a battus est dévoré par des démons ressemblants à des chiens. Des femmes crient, quoiqu'elles aient été décapitées, parce que dans leur vie, elles ont pleuré leurs morts. Les adultères, les sceptiques, les enfants méchants, ceux qui ont transgressé les commandements de pureté, les femmes qui se sont servies de fard ou qui ont porté de faux cheveux, les infanticides, ceux qui ont trompé dans leur commerce, les avares, les juges prévaricateurs, voilà quelques-uns des pécheurs dont les punitions effrayent Artâ Vîrâf dans l'enfer.

1. A. Barthélemy, *Livre d'Ardâ Vîrâf*, p. xiv ss.

Une certaine ressemblance dans le cadre extérieur avec la vision apocalyptique de l'Ascension d'Ésaïe a conduit à l'hypothèse d'une influence exercée sur l'apocalypse pehlvie par cet écrit chrétien, datant, selon Lawrence [1], d'environ 70 après J.-C., selon Dillmann [2], du milieu du deuxième siècle après J.-C., au plus tard; Harnack place la vision d'Ésaïe à une époque plus avancée, au commencement du troisième siècle [3].

Ésaïe est assis sur le lit du roi Ézéchias, entouré des conseillers du roi et des premiers d'Israël, de même qu'Artâ Vîrâf est entouré de tous les dastours, herbeds et mobeds. L'esprit est emporté de son corps et conduit par un ange à travers les différents degrés du ciel. La ressemblance entre les deux récits se borne pourtant à une similitude extérieure des circonstances, qui encadrent naturellement une vision. Il y a des analogies dans la littérature pehlvie. D'après la légende, Zarathuštra avait reçu du Seigneur une boisson, ressemblant à du miel, et depuis qu'il l'avait bue, il avait vu dans les deux mondes toutes les choses qu'il a décrites depuis [4]. On ne trouve pas de points de ressemblance particuliers. L'Ascension d'Ésaïe a trait surtout au ciel, Artâ Vîrâf dépeint spécialement l'enfer. La première décrit sept cieux, le second, quatre; on n'en trouve sept que dans une version postérieure et islamique. De la même manière la légende de Zarathuštra, *Zarthušt-nâmah*, traduite par Eastwick, dans le livre de J. Wilson : *The Parsi religion*, p. 483, doit à l'Islam d'avoir adopté un plus grand nombre d'étages dans le ciel que les quatre paradis mazdéens. Les deux livres sont nettement séparés, non seulement par l'inspiration religieuse différente, mais aussi à cause de la différence des buts et des tempéraments des auteurs. L'Artâ Vîrâf Nâmak n'est pas une contrefaçon des multiples représentations du monde futur qui se trouvent en dehors du mazdéisme, il a son caractère propre. Ce n'est pas le fruit d'une imagination riche et créatrice, comme les légendes, mentionnées plus haut (pages 66 et suivantes).

1. D'après Haug, *l. c.*, p. 356.
2. *Ascensio Isaïae aethiopice et latine*, p. XVI.
3. *Chronologie*, 574 ss.
4. West, *Pahlavi Texts*, V, p. XXIII s.

Ce n'est pas non plus l'effet d'une pieuse curiosité qui veut lever le voile de l'avenir, ou l'effet du désir de pénétrer dans les desseins de Dieu et les secrets de la rédemption, ce qui est le cas pour la vision d'Ésaïe, chap. 11 ss. Encore moins Artâ Vîrâf est-il le prophète qui dans ses visions adresse à ses contemporains des reproches amers et des paroles brûlantes de vérité, comme Dante. C'est un pur Oriental en ceci que ses paroles ne visent aucune époque déterminée. L'Artâ Vîrâf Nâmak est un simple *catéchisme moral* ayant pour but d'inspirer l'horreur des péchés que le mazdéisme détestait le plus. Même le prince de l'enfer prêche la morale : « Pourquoi, dit-il, mangiez-vous le pain de Dieu, mais accomplissiez-vous mes actions? Pourquoi ne pensiez-vous pas à votre Créateur, mais faisiez-vous ma volonté? »

e) *Les normes de la rétribution.*

Il nous reste à rechercher maintenant ce qui fait le plus grand intérêt de la doctrine de la rétribution dans le mazdéisme, *d'après quelle règle les récompenses et les châtiments étaient distribués.* Une réponse détaillée à cette question contiendrait un exposé complet de toutes les prescriptions et de toute la morale du mazdéisme. Nous résumerons ce qui est de la plus grande importance pour notre dessein.

Un des fragments publiés par Westergaard [1], et qui devait être lu par les mazdéens matin et soir, contient ces paroles : « Toutes les bonnes pensées, toutes les bonnes paroles, toutes les bonnes actions donnent le paradis. Toutes les mauvaises pensées, toutes les mauvaises paroles, toutes les mauvaises actions donnent (l'enfer). » La formule très usitée : *humata, hûxta, hvaršta,* « bonnes pensées, bonnes paroles, bonnes actions », montre le désir très sérieux du mazdéisme de pénétrer jusqu'au fond de la vie morale et de ne pas se contenter des œuvres extérieures. *Humata, hûxta, hvaršta* font ensemble l'*aša,* la piété, l'ordre normal dans la nature et dans la vie des hommes et des dieux correspondant à ce que les Indiens appellent *ṛta* et les Égyptiens *mâ.*

1. *Annales du Musée Guimet,* XXIV, 3.

Dans les Gâthas. — D'abord que signifie *aša* pour les auteurs des *Gâthas*? Qu'est-ce qui, d'après eux, fait parvenir au ciel? Pour beaucoup de ceux qui ont examiné ces livres, leurs expressions artificielles et détournées ont masqué la pensée assez élémentaire et les intérêts simples qui en préoccupent les auteurs. Ces prêtres-chanteurs avaient pour but de s'assurer à eux-mêmes de l'influence pour leur doctrine et de la sûreté pour leurs biens, la protection des petits princes agriculteurs, qui dominaient chacun une partie du pays (*danhu*, *Yasna*, **45**, 11 ; **46**, 1), dans lequel l'horizon politique des Gâthas était circonscrit.

L'idéal théocratique qui revient continuellement dans les Gâthas[1] est une royauté (*xšaθrəm*) qui ressemble à celle de Dieu (**44**, 9), et qui est d'accord avec le bon Esprit, *vohû xšaθrəm manaṅhâ* (**46**, 10), qui veut le bien (**51**, 1), qui suit l'enseignement des sages (**31**, 22); de bons princes (**48**, 5) qui récitent et mettent en pratique les paroles du Seigneur (**28**, 7 s.). Tous ces développements ont un sens unique : le prince obéira et aidera le prophète. A Zarathuštra appartient la puissance supérieure (**29**, 9) en tous les temps (**49**, 8). La félicité est gagnée avant tout par les offrandes et par le pouvoir accordés aux prêtres et aux hommes pieux (**31**, 14; **33**, 7; **43**, 8; **46**, 12; **51**, 6). Protège-le (**44**, 1), lui et ses troupeaux (**50**, 1); donne-lui des troupeaux et des hommes (**46**, 2); partage avec lui la viande que tu manges (**32**, 8), et donne-lui le salaire pour le sacrifice: « dix cavales pleines et un chameau » (**44**, 18), et la félicité sera tienne. Car le prophète mérite sa récompense. L'agriculteur doit le nourrir (**48**, 6).

La demeure de Druj est réservée aux mauvais princes (**49**, 11). Les prêtres-chanteurs condamnent surtout les « *kavis* et les *karapans* » (**32**, 12-14; **48**,10). Le malheur est que ceux-ci ont envahi la puissance royale (**46**, 11). Ces mots : *karapanô kâvayascâ* signifient « les aveugles et les sourds », mais il ne faut pas que la ressemblance avec les paroles de l'Évangile

1. On pourrait croire que les strophes les mieux conservées dans les textes gâthiques ailleurs difficiles à comprendre, par exemple, **44**, 19, doivent leur conservation à ce qu'elles sont particulièrement importantes pour les exigences théocratiques des prêtres.

nous égare : ce ne sont pas ceux qui ont des yeux pour ne pas voir et des oreilles pour ne pas entendre. Ce sont tout simplement « *les méchants tyrans* » (*sâstârô drəgvantô*, **46**, 1), qui dans l'aveuglement sur leur propre bien, n'obéissent point aux avocats de la bonne religion (**34**, 8).

Au lieu de bien faire, ils écoutent ceux qui ont une mauvaise religion (*drəgvatô daênâ*, **49**, 4) et qui disent que les vérités de la religion ne sont pas réelles (**34**, 8). L'autre groupe des ennemis des prêtres-chanteurs à qui l'enfer est destiné se compose des *hérétiques* qui soutiennent une autre sorte de piété, probablement le mazdéisme ethnique, communément répandu et contre lequel les Gâthas se dressent avec leur système social et religieux. Ceux-là veulent tromper les hommes pieux (**31**, 20), égarer l'esprit (**32**, 4) et engendrer la corruption (**44**, 14). Pour accomplir les saints devoirs qui assurent la félicité, il ne faut pas aller à ces méchants (**32**, 9). De la main des bons princes, le Seigneur fait périr les méchants (**53**, 8). « Que l'homme se conforme au désir du fidèle avec si peu que ce soit, et aussitôt qu'il le peut, avec plus de ressources, mais (qu'il soit) *mauvais pour le méchant* » (*akô drəgvâitê* **47**, 4). Écoute-moi, demande le prophète, mais emploie l'épée contre les hérétiques (**31**, 18).

Que voulaient donc ces prêtres-chanteurs ? Étaient-ils conduits seulement par l'amour du pouvoir ? Non, ils ont un but très net et très défini, avant tout celui de favoriser l'existence heureuse et paisible d'une population qui cultivait les champs et soignait le bétail. Après le devoir de protéger les prêtres et de persécuter leurs rivaux, il n'y a pas de vertu qui soit plus utile à l'âme, que l'habitude de bien traiter le bétail (**46**, 4), de ne pas battre la vache, ni de la tuer, ni de la voler (**32**, 12 ; **44**, 20 ; **47**, 3), mais de lui donner de la bonne pâture. Tout le deuxième chapitre de la Gâtha Ahunavaiti traite ce sujet. Le bon cultivateur (*fšuyantəm*) et celui qui s'applique à soigner les pâturages (*vâstryô*, **29**, 5 ; **31**, 9 s.) sont les favoris des prêtres et les sectateurs de la vraie piété. L'idée de ce culte rustique et sain est très simple : Le Seigneur très sage laisse croître l'herbe pour les bestiaux, le soin du bétail nous donne bonheur, prospérité et force ; pour

remercier le Seigneur, les bons propriétaires des champs doivent nourrir les prêtres (**48**, 6). Mais les desseins du prophète sont combattus par les tyrans, « les aveugles et les sourds », par les petits princes qui oppriment (**31**, 15) et violentent les cultivateurs (**32**, 11) avec leurs rapines et leurs guerres continuelles, préférant le gain à un travail utile et ordonné (**32**, 12), par ces chefs nomades qui ne veulent pas demeurer dans les conditions que leur fait le nouvel ordre de choses.

Une opposition *religieuse* apparaît ici sous cette opposition sociale. Tuer la vache n'est pas seulement une mauvaise action, mais une ancienne forme de sacrifice combattue par les Gâthas. Ceux qui sont opposés au système gâthique soutiennent que l'action de tuer la vache (*gâuš jaidyâi*) assure l'éloignement de la mort (*dûraošəm*, **32**, 14).

Une opposition *morale* se mêle aussi à l'opposition sociale. En même temps que la théocratie et le soin des bestiaux, avec ce qui s'y rattache, les Gâthas recommandent comme « des actions selon le Seigneur, conformes à la Piété » (**28**, 4), et qui servent à gagner le ciel, quelques vertus dont le lien avec les exigences déjà citées est visible. « L'immortalité » est réservée au bon agriculteur et à celui qui vit comme il faut (*ərəžəjyôi*), à l'opposé du méchant qui mérite la mort (**29**, 5). Ici nous entreverrons déjà les trois vertus principales du mazdéisme : la *générosité*, la *vérité* et l'*activité* [1].

Au devoir théocratique de nourrir les prêtres se joint immédiatement le commandement d'être *généreux* envers les hommes pieux et les pauvres (**34**, 5) ; cette vertu est louée par les deux femmes, une belle et une laide, qui représentent la vie spirituelle, bonne ou mauvaise, du défunt au pont Cinvat. La vérité nous force d'ajouter que ces pauvres hommes de

1. *Saddar*, **65**, 8 : « Les quatre principes de la religion de Zoroastre » sont « d'être généreux envers celui qui le mérite, d'être juste, d'être amical envers tous les hommes, d'être sincère et vrai et de tenir loin de soi la fausseté ». **81**, 10 : « La bonne œuvre que tu peux faire aujourd'hui ne la remets pas à demain; » 16 : « A chaque devoir et à chaque bonne œuvre que tu fais, l'ennemi Paresse dit : « Tu vivras longtemps, tu pourras faire ce devoir n'importe quand », et l'ennemi dont le nom est « Après » dit : « Laisse pour le moment, tu peux faire ceci après. »

piété à qui l'on doit secours, non seulement portent le même nom (*drigûm*, **34**, 5), mais font profession aussi de la même misère systématique que les derviches des temps postérieurs, et que la miséricorde a ses limites : « Celui qui fait des dons au méchant (hérétique, *drəgvatô dadât*, **32**, 10) entrave la religion » et « celui-là même est mauvais qui envers un mauvais est bon » (*hvô zî drəgvâ yə drəgvâitê vahištô*, **46**, 6).

La *véracité*, l'honnêteté, la vertu des Perses en particulier[1] est exaltée par son opposition à l'hérésie, dont l'essence est la tromperie. « Vous trompez (*dəbənaotâ*) l'homme, à l'égard de ces deux choses: le bonheur de la vie et l'immortalité » (**32**, 5). Les auteurs des Gâthas méprisent le trompeur, l'hypocrite (*davąscinâ*, **31**, 10), ceux qui savent, mais qui ne pratiquent pas (**34**, 9). L'Avesta postérieur les désigne sous le nom de: Ašəmaogha, « ceux qui ont les pensées et les paroles de la religion, mais n'en accomplissent pas les actions » (*Yasna*, **9**, 31). Ce vice est flétri déjà par les Gâthas.

L'*activité* se rapporte au travail des champs et au soin des bestiaux; elle était une condition essentielle d'une civilisation qui devait lutter incessamment contre de dures conditions naturelles. Condamnation à celui qui ne travaille pas (*avâstryô*, **31**, 10). Dans les Gâthas, la diligence est avant tout un devoir dans le travail quotidien. La diligence et la vigilance font aussi partie des devoirs religieux; le Vendîdâd, **18**, décrit comment le cultivateur est réveillé pendant son doux sommeil, par la pensée que le feu a besoin d'être entretenu. La paresse aux longues mains, Bûšyąsta, qui est le démon du sommeil paresseux et impur (*Vendîdâd*, **18**, 46), accourt vite, et veut le rendormir : « Dors, pauvre garçon, ce n'est certainement pas le moment de te lever. » Mais le coq chante, c'est l'oiseau du saint Sraoša, de l'ange de l'obéissance. Celui qui le premier se lève et met quelque chose sur le feu, vient au ciel le premier. Tel est l'esprit des Gâthas, si ce ne sont pas leurs paroles.

1. Le mensonge, *drauga*, est le mal suprême, d'après les inscriptions de Darius. Hérodote a loué les Perses pour leur véracité. « Ce qu'il y a de plus honteux pour eux, c'est le mensonge ». Cpr. F. Justi dans *Grundriss der iran. Philologie*, II, 398 s.

Dans les Gâthas, d'autres vertus encore et d'autres péchés sont nommés comme dignes de « la demeure des hymnes » ou de « la demeure du Druj ». Les petits princes sont punis pour leur violence, leur tyrannie et leur manque de miséricorde (**31**, 15), pour leur mépris du droit (**32**, 12). Les devoirs de famille sont loués dans la *Gâtha Vahištôišti*.

Mais, nous ne saurions guère au moyen des Gâthas seules quels étaient les devoirs proprement *religieux*, pour ces prêtres-poètes. Ils les regardent comme chose connue et fort claire qu'ils n'ont pas besoin de préciser. Il s'agit, en premier lieu, des sacrifices et des hymnes, des sacrifices en conformité avec la règle liturgique (*ârmaiti*, **45**, 10 ; **44**, 6), puis il s'agit d'écouter et d'étudier la loi (**28**, 2 ss.). Même un ennemi héréditaire, un Touranien, sera sauvé s'il accepte la bonne religion et s'il emploie les formules prescrites (**46**, 12). Il y est fait aussi une fois allusion aux commandements de pureté; on ne doit pas jeter un mauvais œil sur le soleil (**32**, 10).

Dans l'Avesta postérieur. — L'*Avesta postérieur* complète notre connaissance des conditions de la félicité. Ce n'est pas notre dessein de reproduire les innombrables prescriptions qui se rapportent à cet objet[1]. On peut, à notre point de vue moderne, les partager en trois groupes principaux : les prescriptions qui concernent les sacrifices, les cérémonies, les offices, les hymnes, les prières, l'enseignement de la loi, tout ce qui a trait au service divin dans les temples et dans la maison, y compris les signes extérieurs de la religion; en second lieu les méticuleux commandements de pureté ; et enfin ce que nous appelons les règles morales.

Il y a là un mélange curieux de pratiques magiques, de connaissances naturelles, de rites puérils et de devoirs moraux très purs. La formule de prière, *Ahuna Vairya*, d'abord lue, puis chantée et répétée par cœur, oblige le Seigneur à conduire l'âme trois fois, s'il fallait, sur le pont Cinvat jusqu'à ce

1. Un écrit pehlvi qui date peut-être du commencement du VI[e] siècle, *Ganješâyagân*, p. 21, publié et interprété par Behramji Sanjana, Bombay, 1885, prescrit qu'un tiers du jour (avec la nuit) soit consacré aux exercices de la religion, un autre tiers à cultiver la terre, un tiers à manger, prendre de l'exercice et se reposer.

qu'elle atteigne le paradis, mais si quelqu'un omet la moitié ou la troisième ou la quatrième ou même seulement la cinquième partie, le Seigneur éloignera son âme du paradis à une distance égale à la largeur de cette terre (*Yasna*, **19**, 6 ss.). Une seule brassée de bois sur la flamme sainte, un seul faisceau de *barəsman*[1] apporté comme élément végétal du sacrifice, mène le fidèle au paradis (*Fragment Tahmuras* **24**, *A. M. G.*, XXIV, 61 s.). La récitation de toutes les prières Staota Yêsnya vous fait parcourir le chemin entier jusqu'au Garônmâna (*Yašt*, **24**, 28). « Si un mazdéen laisse tomber sur un cadavre aussi peu qu'une jeune fille peut laisser tomber [de fil] quand elle coud, il n'aura pas de place dans le paradis » (*Vendîdâd*, **5**, 61 s.).

Voici des conditions du salut qui ont un caractère plus moral. Donne de la viande au pauvre, même si le morceau n'est pas plus grand qu'un coq, dit le Seigneur, et je ne t'interrogerai pas deux fois à l'entrée du paradis (*Vendîdâd*, **18**, 29). Ceux-là verront le paradis qui donnent le plus aux hommes pieux et qui les tourmentent le moins[2] (*Fragment Tahmuras* **49**). Celui qui s'estime plus haut qu'il ne le mérite, commet un péché, tandis que celui qui s'estime à sa propre valeur ou au-dessous, gagnera le paradis et les demeures de l'éternelle lumière (*Fragment Tahmuras* **37** s.).

L'unité des normes de la rétribution. — Parmi les quatre péchés les plus graves, qui rendent enceinte la Druj, démon féminin du mensonge — à bien distinguer du Druj masculin, nom du diable — nous trouvons les trois transgressions suivantes qui sont ainsi mises sur la même ligne par le mazdéisme : refuser au pauvre la moindre partie des biens amassés ; uriner sur son pied ; ne pas porter la ceinture et la chemise sacrées après avoir atteint l'âge de quinze ans. Le dernier péché, qui est directement religieux et ne concerne pas la pureté, ni les relations avec le prochain, est même considéré comme le plus grave. Lui seul ne peut pas être expié. De même Artâ

1. « Faisceau de tiges d'arbres en nombre variable, liées avec un lien fait de feuille de dattier, qui dans le sacrifice, représente l'ensemble de la nature végétale ». J. Darmesteter, *A. M. G.*, XXIV, 207.

2. *Saddar*, **79**, 6 : L'homme généreux a trente-trois chemins pour aller au ciel, les autres n'en ont qu'un chacun.

Vîrâf voit dans l'enfer des punitions aussi terribles appliquées aux transgressions de règles de pureté qui nous semblent mesquines qu'aux plus graves fautes morales. Nous ne devons pas oublier que les distinctions que nous faisons à cet égard n'existaient point pour les fidèles de l'Avesta. La morale et les rites ne se séparaient pas pour eux comme pour nous. Les divers commandements avaient pour eux une profonde *unité*. Ils rapportaient tout à l'aša, à l'harmonie du monde, à l'ordre bon et salubre dans tous les domaines de la vie. Si nous faisons un effort réel pour nous placer dans leur état d'esprit, il ne nous est pas impossible de ressentir cette unité, et par cela même nous saisissons en même temps le vrai caractère du mazdéisme. C'était *la vie*, que toutes ces règles étaient destinées à propager et à favoriser : la vie forte et saine, telle qu'ils la comprenaient, la vie du corps qui ne doit pas souffrir de diminution par le péché, ni par le besoin, ni par les mauvais traitements, même pas par les macérations qui d'après les autres religions sont agréables à Dieu (« dans notre religion on ne jeûne pas de nourriture, mais de péchés, » *Saddar*, 83); la vie de l'âme qui se nourrit du saint enseignement et de l'adoration de Dieu; la vie de la race qui place le mariage et la préservation des descendants parmi les plus saints des devoirs et punit toutes les transgressions qui peuvent empêcher la génération, même la pureté voulue; la vie de la nature, protégée dans les animaux domestiques et la culture des champs par la lutte contre les bêtes malfaisantes et contre les dures conditions de la nature, même dans le respect qu'on devait aux bons éléments. Si opposées que nous semblent toutes ces exigences, elles avaient pour le mazdéisme le but commun de faire progresser la vie et de préserver de la perte de la vie dans toute l'éternité. Il ne faut pas chercher dans le mazdéisme le dégoût pour la vie terrestre et une aspiration quotidienne au bonheur du ciel. On trouve, dans un écrit pehlvi qui prétend dater du VIᵉ siècle, l'idée qu'il appartient à la dignité religieuse de l'homme de désirer le ciel. Mais lorsqu'on est malade, il faut d'abord souhaiter de recouvrer la santé.

1. Voy. *Le génie du Mazdéisme* dans les *Mélanges Ch. de Harlez*, p. 301.

Et *seulement* lorsque toute espérance de guérison pour le corps est abandonnée, on aspirera à la délivrance de son âme[1]. Le point de vue de la rétribution a altéré ou même déchiré le lien *organique* entre l'exercice de la piété et le salut éternel. Dans notre dernier chapitre, nous montrerons des mythes et des conceptions, où ce lien apparaît.

Le contraste des normes de la rétribution avec l'idée de la continuation. — Puisque nous étudions les conditions de la félicité, il nous faut rechercher comment, par le dogme de la rétribution, l'autre vie est devenue un renversement de toutes les grandeurs terrestres. Là où règne l'idée de la simple continuation de la vie, la répartition du bonheur et du malheur dans la vie future, à moins que tous ne soient précipités dans le même monde obscur, est un simple prolongement de la puissance ou de la misère de la vie présente. On trouve, au contraire, dans un fragment de l'Avesta, tiré du sermon bien connu sur la mort, appelé *Aogemaidê* d'après son premier mot, ceci : « Le méchant acquiert des troupeaux de bœufs, le méchant acquiert des chevaux,... des troupeaux de moutons et de blés. Cherchez un troupeau de bonnes œuvres, ô Zarathuštra, hommes et femmes ; car un troupeau de bonnes œuvres est plein de salut[2]. » Et dans un autre fragment (*Tahmuras* 40) : « O Spitama Zarathuštra, celui qui en saisissant les œuvres (ou « les bijoux, ornements », *pîsa*) du monde corporel ruine le monde spirituel, à celui-là ne sera pas donnée la lumière (du ciel) ni mon meilleur monde à moi, Ahura Mazda ». Ne sois pas infatué de tes grandes relations (*Mînôixrat*, 2, 108, 120). Car nulle faveur ne sera accordée aux seigneurs, ni aux rois dans le jugement (*Dînkart*, IX, 69, 45). Dans cette vie à venir des changements remarquables peuvent se produire. Les fidèles opprimés se consolent à la pensée des peines futures qui attendent les puissants oppresseurs (*Yasna*, 49, 10). Zarathuštra dit dans l'ouvrage pehlvi, le Bahman Yašt, interprété par West (2, 12) : « Je vis un grand seigneur, avec beaucoup de richesses ; son âme infâme dans son corps était affamée

1. *Ganješâyagân*, etc., éd. Peshotan Dastur Behramji Sanjana, Bombay, 1885, 16.

2. *Annales du Musée Guimet*, XXIV, 163 s.

et malade de la jaunisse et dans l'enfer et il ne me semblait point exalté. Et je vis un mendiant sans richesse et sans aide, dont l'âme était dans le paradis et il me semblait exalté ». La religion a découvert un puissant moyen de maintenir son indépendance contre ses adversaires et contre tous les accidents. Elle s'en sert abondamment pour menacer et pour consoler. Seules la puissance et la force qui sont au service de la piété demeureront et gagneront la félicité (*Fragment Tahmuras*, 46-49). Il est d'autant plus étonnant que la religion des pauvres par excellence, celle des *'anâvîm*, dans les Psaumes de l'Ancien Testament, ait pu si longtemps se maintenir et augmenter sa force vitale sans avoir recours à la croyance en une rétribution individuelle après la mort.

Les différentes conditions de la mort aussi bien que celles de la vie avaient déterminé auparavant des sorts différents dans la vie future [1]. Maintenant le pire genre de mort, la peine capitale, n'empêche pas nécessairement la félicité future du coupable. Les maux du corps et sa perte expient le péché et immédiatement sauvent l'âme [2]. Les pratiques funèbres rendent cette transformation encore plus frappante. Une partie des cérémonies funèbres qui sous le régime de la simple continuation était regardées comme utiles au mort, les lamentations, les larmes, l'abandon de la maison (*Vendîdâd*, 1, 9), et la mutilation de soi-même pendant les trois jours après la mort (*Dînkart*, IX, 17, 4) ont perdu leur signification ; le mazdéisme, comme toutes les religions supérieures, les a même proscrites comme des péchés et leur a appliqué les plus dures punitions de l'enfer. L'ancien fleuve de la mort, pour le passage duquel il fallait aider les morts, a disparu. Le fleuve qu'Artâ Vîrâf voit dans l'autre monde (chap. 16), est formé seulement des larmes versées sur les défunts. Mais certains usages des enterrements ont été conservés par le mazdéisme, de même que quelques églises chrétiennes les

1. Voir les pages 37 ss.

2. *Annales du Musée Guimet*, XXII, 172, note 58. *Patet d'Iran*, 3. *Śâyast* 8, 6. Il est ordonné par l'archiprêtre que la tête du coupable soit coupée pour qu'il devienne juste !

ont fait servir à leurs fins [1]. Dans son conservatisme, il est loin de « la religion des pauvres » qui va jusqu'à intervertir les situations, de l'homme riche qui *fut enseveli* et du pauvre Lazare qui mourut et fut porté par les anges dans le sein d'Abraham. Le mazdéisme est encore plus loin de l'esprit qui a dicté ces paroles : Laisse les morts enterrer les morts, mais va et prêche le royaume de Dieu !

2. — Le développement de la doctrine mazdéenne de la rétribution.

Dans la conception *des rapports entre la rétribution d'une part et le péché ou la piété d'autre part*, le mazdéisme a subi à partir des hymnes des Gâthas un *double* développement : 1° concernant la rigueur de la rétribution ; 2° concernant les degrés de la rétribution, développement qui est pour notre travail du plus grand intérêt.

a) *La rigueur du dualisme moral dans les Gâthas, mitigée par la pénitence.*

Dans les Gâthas. — Les anciens prêtres-poètes, tout occupés de leur but pratique, ont fait une séparation tranchée entre les bons et les méchants. Il fallait effrayer les chefs ennemis ou indifférents pour les rendre soumis à leur doctrine et fervents pour leur cause. La littérature des Gâthas appartient à « l'âge héroïque des religions qui ne connaît pas d'accommodements avec l'éternité ». Que les conditions de la félicité céleste fussent conçues d'une façon plus pure ou d'une façon moins élevée, nulle clémence, nulle considération utilitaire ne rendait l'accès plus facile pour ceux qui avaient transgressé ces conditions. Combien l'Avesta postérieur n'est-il pas déjà différent ! La félicité est de plus en plus facile à atteindre.

Dans l'Avesta postérieur. — Les théologiens de l'Avesta ne pouvaient pas supporter la pensée que tant d'hommes fussent dans les tourments, quoique ces tourments ne durassent éternellement pour personne. Peut-être un autre intérêt plus

1. N. Söderblom, *Les Fravashis*, p. 23 ss.

clérical qu'humain a-t-il aussi joué un rôle. C'était le désir d'employer la puissance de l'Église et son influence. Il y eut un changement radical dans le mazdéisme de Zoroastre, lorsqu'au temps des Sassanides, on en fit la religion d'État (IIIe siècle ap. J.-C.). Ce ne fut plus une petite minorité combattant pour son existence et pour l'extension de son dogme. La religion avait atteint son but et Zarathuštra avait établi son empire à un degré que les chantres des Gâthas n'avaient pu pressentir (*Yasna*, **29**, 9). Désormais au lieu d'une humble armée de fidèles, l'Église devint un riche royaume avec une foule d'esprits différents, et plus d'un puissant « Vîštâspa » ou plus d'un puissant « Jâmâspa » qui ne pouvaient se plier aux dures lois de la piété, avaient besoin qu'on leur ouvrît les portes du ciel plus grandes. C'est ce qui fit naître dans le mazdéisme un système de pénitence encore plus généreux que celui de la religion catholique [1]. Presque tous les péchés et tous les crimes peuvent être effacés par la prière, la pénitence et les purifications. L'exposition de ces diverses règles, qui avaient pour résultat de rendre la piété des laïques plus facile et de mettre tout le pouvoir aux mains des prêtres, ne rentre pas dans notre étude. Comme nous l'avons déjà vu, certains péchés sont si intimement liés au royaume du mal, que le pécheur est déjà devenu un démon en ce monde. Pour d'autres pécheurs, d'après le Vendîdâd, il n'y a pas de réparation. Cela s'applique à la négligence des signes de la religion : la ceinture et la chemise sacrées (**18**, 54); à la souillure de la terre par un cadavre de chien ou d'homme, à moins qu'on ne le déterre avant deux ans (**3**, 38 s.); à l'action de manger d'un homme ou d'un chien mort (**7**, 23 s.); et à la souillure du feu ou de l'eau par un cadavre (**7**, 25 ss.) [2]. Le dogme de la pénitence dans le Vendîdâd a subi un long développement qui

1. Même le judaïsme talmudique connaît le trésor des mérites, זכות, que les patriarches ont amassé et qui profite aux autres. Mais, dit Rabbi Berekja, si les mérites des pères et des mères s'ébranlent, allez vous attacher à la grâce! G. Dalman, *Jesaja*, **53**, 2e édition, p. 29-35.

2. Il ne faut pas compter l'action de jeter de l'étoffe sur un cadavre parmi les péchés irréparables, comme l'on serait porté à le croire à cause du *Vendîdâd*, **5**, 61, cité plus haut. Car voyez **8**, 23 ss.!

a apporté dans la pratique et dans la croyance elle-même de grands changements. C'est une question de savoir si le *pəšô-tanu* dans l'ancienne signification du pehlvi *margarzân*, celui qui commet le péché mortel (non pas d'après le sens postérieur : celui qui mérite la punition de deux cents coups avec le *sraošôcarano*[1]) n'impliquait pas à l'origine l'impossibilité de la purification des pécheurs par les sacrements de pénitence. Dans le Vendîdâd, **15**, 1-8, cinq péchés sont énumérés, qui rendent *pəšôtanu*. D'après le Vendîdâd, **16**, 17 s., le quatrième de ces péchés ne semble pas pouvoir être lavé, puisqu'aucune pénitence spéciale n'est nommée en même temps, comme pour les péchés moins graves déjà énumérés ; mais dans le fargard **18**, 66 s. une pénitence d'un genre très ancien, parce qu'elle implique des sacrifices d'animaux, est donnée même pour ce péché.

En tout état de cause le Vendîdâd connaît encore des pécheurs pour lesquels le paradis est immanquablement fermé. Le précepte du Vendîdâd, 3, 40 ss., que tous les péchés, même les pires, peuvent être effacés par la pénitence, même la souillure de la terre par l'enterrement, est valable sous la seule condition qu'ils soient commis par un *non-mazdéen*, qui *depuis* a accepté la vraie religion. Alors la religion efface *toutes* les transgressions.

Pour le mazdéen lui-même donc, en dehors des peu nombreuses exceptions que nous avons nommées, il y a expiation pour tous les péchés, selon le Vendîdâd, même pour les cinq mentionnés au fargard **15** et qui sont regardés comme le pire degré de culpabilité, *pəšôtanu* dans le plus antique sens du mot = pehlvi *margarzân*, « digne de mort ». De ces cinq péchés, le premier consiste à convertir le fidèle à une autre religion inférieure, deux regardent le traitement des chiens, et deux autres, la vie sexuelle. Celui qui se soumet à la pénitence prescrite se fait « un viatique pour le monde des hommes pieux », celui qui ne fait pas pénitence se fait « un viatique pour le monde ténébreux des impies qui a pour origine les ténèbres » (*Vendîdâd*, **18**, 76). L'*Aśəm Vohû*, une des for-

1. *Annales du Musée Guimet*, XXII, XVII s.

mules sacrées, récitée sur le lit de mort, a une efficacité immense; mais il y a un cas, où elle a une valeur encore plus grande, c'est lorsque l'homme qui la lit se détourne en même temps des mauvaises pensées, des mauvaises paroles, des mauvaises œuvres (*Hâtôxt Nask*, **1**, **14** ss.), c'est-à-dire lorsqu'un non-mazdéen, un hérétique, se convertit au mazdéisme. Du reste, d'autres passages des textes sacrés qu'on lit au moment de la mort ont le pouvoir de sauver de l'enfer celui qui les lit (*Yasna*, **71**, **15** s.). Mais cela n'empêche pas que les exceptions nommées plus haut subsistent encore.

Dans la littérature pehlvie. — Si nous abandonnons l'Avesta, nous trouvons que les théologiens pehlvis sont encore plus faciles. Ils suppriment les exceptions. Pour eux les sacrements effacent tous les péchés. Mais si l'on commet de nouveau le péché, la satisfaction est annulée (*Saddar*, **45**)[1]. Si le mourant n'a pas la force de lire lui-même l'*Ašəm Vohû*, ses amis doivent le lui faire repéter mot par mot (*Saddar*, **45**, 9). Si le mourant doit aller en enfer, cette pratique a pour résultat de le faire entrer dans l'état intermédiaire; s'il doit être dans l'état intermédiaire, de le faire entrer dans la félicité; s'il avait déjà mérité le paradis, de le faire entrer dans le ciel le plus élevé, garôtmân (*Dâtistân*, **13**, **1** ss.). Même avec la seule récitation du *patet*, formule de pénitence, au moment de la mort, on peut gagner la félicité. Deux prêtres sont appelés pour la dicter. Alors le pécheur reçoit son châtiment à l'extrémité du pont Cinvat et de là, il est conduit à la place qu'il doit occuper (*Saddar*, **45**, 10). Une cérémonie, la *Gîtîxirît*, qui est accomplie par deux prêtres pendant trois jours, procure l'accès au ciel déjà sur la terre et vous assure une place dans le paradis[2]. Même le plus grand pécheur peut entrer dans le séjour des hommes pieux, s'il se repent de son péché et se soumet aux ordonnances des prêtres à l'égard de son corps et à l'égard de ses biens (*Dâtistân*, **75**, 5). Nous ne trouvons ici ni fanatisme ni vigueur d'esprit extraordinaire, mais un vif désir d'assurer, au moyen de l'Église, le salut de tous. Quand Artâ Vîrâf sort du séjour intermédiaire

1. *Annales du Musée Guimet*, XXII, 46, note 78.
2. *Saddar Bundahiš*, West, *Pahlavi Texts*, I, p. 127, note 1.

entre le ciel et l'enfer, où sont les indécis, il n'y a rien chez lui qui ressemble à l'indignation du voyant chrétien s'écriant : « Tu n'es ni froid ni bouillant; plût à Dieu que tu fusses froid ou bouillant, mais tu es tiède ». Il apporte tout simplement de la part des anges qui le conduisent une exhortation aux vivants de faire au moins quelque bonne œuvre de peu de poids. On arrive au ciel si seulement les bonnes œuvres excèdent les mauvaises de trois mesures de punition ou « coups de *sraošôcarana* ».

En dehors des œuvres individuelles, il y a un *thesaurus supererogationis*, qui s'accroît continuellement, dont les fidèles ont leur part (*Dâtistân*, **9**, 57) et qui est formé de tout le bien qui a été fait depuis les temps de Zarathuštra. Si les œuvres qu'un homme a accomplies sont insuffisantes au compte du pont Cinvat, Mithra et ses coadjuteurs lui accordent une partie des bonnes actions accomplies dans les sept cercles de la terre, pour qu'il ait la somme nécessaire (*Saddar*, **1**). C'est pourquoi il ne faut jamais trop s'effrayer de l'enfer (*Šâyast*, **12**, 28). Personne ne doit désespérer de la pitié et de la miséricorde du Seigneur. Il peut pour fort peu de bonnes actions faire entrer l'âme dans le ciel (*Saddar*, **4**). En vérité dans le mazdéisme, « le chemin de la meilleure existence (sur le pont Cinvat) est large » (*Dâtistân*, **42**, 2), non étroit.

b) *La proportion exacte entre le péché et la punition d'après le moralisme.*

Mais cette doctrine bienveillante est néanmoins au service d'un dogme calculant et extérieur de la rétribution. Le moralisme est maître absolu, et l'élan de la piété, aussi bien que l'action divine, sont étouffés sous un réseau bien calculé de mérites. Il n'y a pas de place pour un Dieu qui, d'après une vieille collecte (Xe Dim. après la Pentecôte), « signale surtout sa puissance en pardonnant au pécheur et en compatissant à ses misères ». Les rapports religieux de l'homme avec Dieu, la foi et la confiance sont dénaturés par le légalisme moral. Dans chaque cas, il est nécessaire de trouver la mesure exacte du péché, pour y appliquer un

remède équivalent et, par suite, se conformer à la règle suprême de la rétribution qui fixe la situation réciproque de Dieu et de l'homme pieux. C'est pour cette raison que les théologiens mazdéens se montrent extrêmement scrupuleux dans la dispensation des châtiments et des récompenses qui ne doivent pas être distribués « sans loi », mais en rapport avec le mérite. Aša Vahišta (« la meilleure piété »), la divinité de la justice, de l'ordre, veille à ce que les méchants ne soient pas punis au-delà de leur péché [1]. Un impie, qui une fois avait donné un peu de foin à un bœuf avec son pied, ne subit pas les tortures de l'enfer sur ce pied (*Artâ-Vîrâf Nâmak*, **32**). Un adultère, qui de son pied a tué quelques animaux nuisibles, a pu sortir ce pied de la marmite où il bouillait (**60**). A ce point de vue, Mânûšcîhar, théologien de la seconde moitié du IXe siècle, est le plus méticuleux. Pendant les trois nuits qui suivent le décès, le mort éprouve, d'après lui, du plaisir pour ses bonnes pensées, ses bonnes paroles et ses bonnes actions et du déplaisir pour ses mauvaises pensées, ses mauvaises paroles et ses mauvaises actions (*Dâtistân*, **20**). Ceux dont les péchés pèsent davantage reçoivent, cependant, dans le lieu des tourments une faveur pour leurs bonnes actions (*Šîkand*, **4**, 98). Même le juste a commis des péchés dignes de châtiment, même l'impie a toujours quelque bonne action dont il peut tirer profit (*Dâtistân*, **24** s.).

La justice de la rétribution exigeait des degrés multiples dans le châtiment et dans la récompense qui sont la conséquence des multiples mesures du péché et de la piété. Déjà on trouve dans l'Avesta une classification des péchés. Une grande partie du Vendîdâd, la loi, est remplie d'une estimation détaillée de la gravité des fautes et des manquements et, par suite, des châtiments encourus. On employait comme mesure « un coup de fouet de cheval », aspahe aštra, ou « un coup de l'instrument d'obéissance », sraošô-carana. Les deux expressions ont évidemment le même sens. Dans le Vendîdâd, tous les péchés sont munis de leur mesure de punitions depuis cinq jusqu'à dix mille sraošô-carana. Ces définitions du péché

1. *Grand Bundahiš*, *A. M. G.*, XXII, 311.

nous permettent de rechercher la valeur qu'accordait le mazdéisme à la personnalité, en nous fondant sur l'appréciation des péchés à l'égard du prochain. A la fin du fargard 18 du Vendîdâd dont nous avons déjà parlé, sont énumérés quatre péchés graves. Le dernier, la négligence à porter les insignes de la religion, ne comporte pas d'expiation. Deux autres sont des infractions aux prescriptions de la pureté : uriner sur le devant du pied et ejicere semen pendant le sommeil. Ils peuvent être lavés par la lecture de trois Ahuna Vairya, de deux humatanąm, de trois huxšathrôtəmâi, par la récitation chantée de l'Ahuna Vairya et encore par la récitation de la formule finale le Yêṅhê hâtąm. Le premier de ces quatre péchés se rapporte au prochain, c'est le refus de donner assistance au pauvre qui en a besoin. Même celui-ci peut se faire pardonner, *non* au moyen de prières, de sacrifices et de cérémonies, mais par des dons aux pauvres. Ce chapitre du Vendîdâd donne la clef de la classification des péchés établie par la théologie pehlvie, en péché *hamêmâl* et péché *rûbânîk*. Le principe s'est obscurci en ce sens que des péchés qui n'ont pas de lien entre eux sont désignés sous l'une et sous ou l'autre rubrique; visiblement l'*hamêmâl*, à la différence du *rûbânik*, désigne les péchés à l'égard d'autres personnes. *Vinâs-î-hamêmâlân* signifie le « péché contre des adversaires ». Ces péchés doivent être liquidés avec la personne à qui l'on a fait tort, avant que le prêtre ne s'en occupe. Aussi longtemps que la réparation n'est pas faite, l'offensé est regardé comme « adversaire »[1] ou « accusateur ». Dans le cas où le coupable mourrait avant la réparation, il devrait s'arrêter au pont Cinvat et être tourmenté jusqu'à ce qu'arrive son adversaire et que la faute puisse être expiée. La calomnie, le viol et l'adultère sont des péchés *hamêmâl*. Il n'y a d'autres réparations pour ceux-là que d'obtenir le pardon de la victime calomniée ou de renoncer à l'objet de sa convoitise[2].

1. Comparez *Saint Matthieu*, 5, 25.
2. *Saddar*, 63, 11; 42, 3 s: comparez West, *P. T.*, I, p. 300, note 3. Voir cependant *Šâyast*, 8, 14.

Quant aux châtiments en ce monde, l'Avesta ultérieur en a dressé une table des plus détaillées; les chantres des Gâthas n'en disent rien, à supposer qu'ils en aient eu connaissance.

Pour la rétribution future, l'Avesta se contentait de deux endroits, le paradis et l'enfer.

c) *Les effets de la proportion exacte établie par le moralisme entre le péché et la punition.*

1° Au ciel et à l'enfer de l'Avesta vient s'ajouter le hamîstakân. — Dans les hymnes gâthiques, le ciel et l'enfer sont posés l'un en face de l'autre et les fidèles sont opposés aux impies; à peine est-il fait peut-être une allusion aux incertains, à ceux qui ne sont ni bons, ni méchants (*Yasna*, 33, 1). Le fragment du Hâtôxt-Nask et plusieurs passages de notre Avesta parlent des quatre demeures du ciel et de l'enfer; d'un côté, les paradis « bien pensé », « bien parlé », « bien fait », *humata*, *hûxta* et *hvaršta* et la maison du Seigneur, de l'autre : les enfers « mal pensé », « mal parlé », « mal fait », *dusmata*, *dužûxta*, *dužvaršta* et la maison d'Aṅra Mainyu. Mais ces différents endroits ne comportent pas différents degrés de récompenses ou de châtiments. Ce sont simplement des lieux par où l'âme pénètre près de Dieu ou près du diable. Bientôt après l'époque où l'Avesta a été composé, ce qui peut s'étendre jusqu'à la fixation du canon mazdéen, sous Šâhpûhr Ier, 251-272 après J.-C., le moralisme introduisit dans le mazdéisme, comme ailleurs, *une multitude de degrés dans la rétribution après la mort.*

D'abord s'ouvrit entre le ciel et l'enfer un espace dont la représentation n'avait pas été suggérée par la contemplation de la nature, mais était née du système de morale des théologiens : la station intermédiaire, *hamîstakân*. Quand l'auteur de l'Artâ-Vîrâf Nâmak, dans le chapitre 6, parle des trois sraošôcarana qui déterminent l'entrée du défunt dans le ciel ou l'enfer, suivant qu'il s'agit d'un excédent des bonnes actions sur les mauvaises, ou d'un excédent des mauvaises actions sur les bonnes, et qu'il désigne un autre sort, celui d'hamîstakân, pour ceux chez lesquels la différence entre le bien et le mal est moins grande, il appelle en témoignage un texte de

l'Avesta aujourd'hui perdu. Mais les passages de l'Avesta [1] qu'il relate sont trop insignifiants pour que nous puissions en déduire ce qu'il y a d'avestique dans cette doctrine. De ce que le livre d'Artâ-Vîrâf a cité à propos du lieu intermédiaire, ces trois mots de l'Avesta *hąm yâ saiti*, M. Roth [2] a conclu que les théologiens pehlvis avaient formé le nom du lieu intermédiaire d'après un vers des Gâthas (*Yasna*, 33, 1), qui contient les mots cités dans leur forme plus exacte en un seul mot composé : *həmamyâsaite* [3], « ils viennent ensemble » ou « viennent d'accord » ou « sont ensemble » [4]. Le verset gâthique signifie que les actions commandées par le conducteur spirituel, le ratu, sont recommandées aussi bien aux impies qu'aux hommes pieux et à ceux chez lesquels le faux [5] et le juste viennent ensemble, à moins qu'il ne faille traduire : « sont égaux » [6]. L'auteur de la Gâtha Ahuna Vaiti, lorsqu'il écrivait ces mots [7], ne connaissait pas plus le lieu intermédiaire que Paul ne connaissait le purgatoire quand il écrivit I Corinthiens, 3, 15. Dans l'un et l'autre cas la théologie postérieure a mis dans les mots quelque chose de plus que ce qu'ils contiennent eux-mêmes.

Aucun des écrits pehlvis ne semble ignorer le lieu intermédiaire. Même lorsque le Dînkart rend compte de la traduction pehlvie des Nasks, livres perdus de l'Avesta sassanide, il nomme au moins trois fois le *hamîstakân*, VIII, 14, 8 ; IX, 15, 4 ; 69, 40. Mais cela ne prouve pas que le texte avestique lui-même le connût.

1. Voir *Annales du Musée Guimet*, XXIV, 47 s.
2. *Zeitschrift der deutschen morgenlaendischen Gesellschaft*, 1883, 227.
3. Bartholomae veut rayer *yâsaite*. Dans Bezzenberger, *Beitraege*, XIV, 246, note 1. — Quelques manuscrits ont : *həmyâsaite*.
4. E. W. West traduit *həmyâsaite* : « alike prevails », *Zarathushtra's doctrine regarding the soul*, dans *The Journal of the Royal Asiatic Society*, 1899, juin, p. 610.
5. *Miθahyâ*, nom plur., Roth.
6. Charles de Harlez, *Avestica*, III dans Bezzenberger, *Beitraege*, XVI, 341, l'interprète tout autrement, comme une simple répétition de la pensée précédente. Même l'interprétation ordinaire ne contient aucune pensée qui soit invraisemblable dans les Gâthas.
7. D'après les dastours parsis et d'après Bartholomae ce verset prouverait la connaissance du hamîstakân.

Le mot de *hamîstakân* est un adjectif pluriel en pehlvi, désignant ceux qui se trouvent dans l'état visé par le mot. Il peut être comparé à *drujaska*, adjectif qui se présente deux fois dans notre Avesta (*Vendîdâd*, **19**, 40 et *Yašt*, **24**, 26), au génitif pluriel *drujaskanąm*, dans le sens d'« appartenant au Druj, au démon du mensonge », tandis qu'en pehlvi *drûjaskân* signifie une certaine partie de l'enfer [1]. Hamîstakân veut dire « ceux qui sont ensemble », ou « les égaux », ou « ceux chez lesquels se trouve l'égalité entre le bien et le mal ». Artâ-Vîrâf appelle les âmes qui sont là : *ham yekavîmûnâd hômand*, « ceux qui sont ensemble » ou « dans un état semblable » [2], traduction pehlvie du mot avestique : *həmәmyâsaite* (*Yasna*, **33**, 1).

Le lieu intermédiaire est placé dans le vaste espace entre la terre et les étoiles qui forment le premier paradis (*Mînôïxrat*, **7**, 18) [3]. Il n'y a pas là absence de châtiment ou de récompense, mais seulement comme une légère pénitence produite par le froid et par la chaleur (*Mînôïxrat*, **7**, 19; *Artâ-Vîrâf*, **6**).

Ce lieu intermédiaire n'a du reste jamais eu dans le mazdéisme l'importance que le purgatoire a prise chez les catholiques. Même il n'est jamais nommé dans le livre d'édification Ganješâyagân, lequel cependant s'occupe beaucoup du sort de l'âme. Après avoir expié leurs péchés au purgatoire, tôt ou tard les âmes entrent dans le ciel. Mais dans le *hamîstakân* mazdéen elles demeurent jusqu'à la résurrection. Le mazdéisme n'a pas besoin d'un purgatoire pour la purification des âmes. L'enfer remplit ce rôle. Ceux qui y entrent ne sont pas obligés d'aban-

1. Comparez *Dînkart*, VII, **1**, 7, de Gâyômart, le premier homme qui pour avoir dit la vérité devint garôtmânîg « appartenant à garôtmân », le ciel le plus élevé, ou bien « approprié à garôtmân ».

2. Le plus éminent connaisseur du pehlvi, M. West, traduit *hamîstakân* par « the ever stationary » de *hamî, hamâi*, toujours ; cf. *hamîšak*, toujours. Cette traduction devrait donc être abandonnée. — M. West a proposé plus récemment dans *The Journal of the Royal Asiatic Society*, 1899, juin, p. 609 s., de traduire *hamêstagân* par « the ever stationary » ou bien « *those staying together* ». Il ajoute : « so the pahlavi notion of « immobility » should probably be modified either into « crowding together » or « equal propensity for good and evil ».

3. Dante place aussi le purgatoire au dessus de la terre.

donner l'espérance; ils attendent dans les souffrances le grand jour où leurs péchés seront expiés, où leur âme sera heureuse, le diable détruit et l'enfer ajouté « aux conquêtes de la terre » nouvelle.

Pour trouver quelque chose qui ressemble à l'enfer mazdéiste, il faut penser non à l'enfer éternel de l'orthodoxie chrétienne, mais à l'enfer d'un Clément d'Alexandrie ou d'un Origène, ou au purgatoire catholique, que Lessing faisait dériver de la description du Tartare qui améliore, conçu par Socrate, selon Platon dans le Gorgias (chap. **78-82**)[1]. De même le paradis décrit dans le Dînkart IV (édition Behramjee Sanjana Peshotan, p. 400) est un lieu où les âmes sont purifiées de façon à devenir dignes de la félicité lorsque le monde sera renouvelé. De sorte que tous ces lieux servent à préparer l'âme pour le perfectionnement du monde, *fraškart*. Le *hamîstakân* n'a pas été créé pour la purification du péché, mais pour que la rétribution corresponde aux distinctions du catéchisme moral.

2° Le ciel et l'enfer partagés en plusieurs degrés de béatitude et de peine. — Pour la même raison, le ciel et l'enfer sont partagés en plusieurs parties. « La meilleure existence » et « la maison des hymnes » qui sont dans l'Avesta les différents noms d'un même endroit, où habite le Seigneur, deviennent deux endroits séparés. Si les bonnes œuvres surpassent les mauvaises de trois *sraošôcarana*, on entre dans le premier de ces deux endroits : *vahišt*; si elles les surpassent d'un *tanâpûhar*, répondant à deux cents *sraošôcarana*, on entre dans le second de ces lieux, le *garôtmân* (*Šâyast*, **6**, 3 s.). Dans le vahišt les endroits désignés par le Hâtôxt-Nask sous le nom de *humata*, *hûxta*, *hvaršta* et qualifiés ailleurs « l'espace des étoiles, celui de la lune et celui du soleil » (*Vendîdâd*, **7**, 52; *Bundahiš*, **12**, 1) deviennent trois degrés de félicité différents, inférieurs au quatrième qui est le plus élevé, le garôtmân d'Ahurmazd, le lieu de la lumière éternelle. Pour parvenir à ce bonheur suprême, il faut avoir pratiqué les vertus

1. J. Kradolfer, *Die socratische Hölle und die Lehre der Kirche von den letzten Dingen* dans : *Protestantische Kirchenzeitung*, 1894, 104 ss.

particulières au zoroastrisme, comme de chanter des hymnes des Gâthas (*Dâtistân*, **20** ss.) et d'épouser des parents[1]. Dans le pays du soleil sont introduits ceux qui ont usé avec justice de la puissance royale, exercé équitablement le gouvernement des provinces ou n'importe quel commandement (*Artâ-Vîrâf*, **9**). Des vertus de moins grande valeur font parvenir dans l'espace de la lune; enfin ceux qui entrent dans l'espace des étoiles, ce sont « ceux qui n'ont pas accompli les Yašts, les sacrifices, ou chanté les Gâthas, qui ne sont pas mariés avec leurs parents ou n'ont pas eu la puissance royale, ni le gouvernement d'une province ni un autre commandement, mais se sont montrés purs en accomplissant toutes les autres actions méritoires » (*Artâ-Vîrâf*, **7**). La graduation de l'Artâ-Vîrâf n'est pas établie avec une conséquence parfaite[2]. Parallèlement, l'enfer a quatre parties, *dušmata*, *dužûxta*, *dužvaršta*[3], et la demeure du Méchant. Le lieu intermédiaire a été partagé en deux parties par le premier théologien de la littérature pehlvie : Mânûšcîhar, qui se montre conséquent avec le principe moraliste de la rétribution lorsque dans le Dâtistân 33 ss., il change le hamîstakân, d'un lieu d'attente pour ceux qui sont entre le mal et le bien, en un endroit de bonheur moindre et en un autre de souffrance moindre aussi, à quoi il ajoute les deux degrés de récompense et de punition que nous venons de nommer. « Dans le hamîstakân des hommes pieux », entrent ceux qui ne se sont conduits que correctement. S'il y a un surcroît de bonnes œuvres, ils gagnent le vahišt. Si, ultérieurement, ils ont chanté les Gâthas, ils arrivent au garôtmân. « Le hamîstakân des impies » est un chaos (*gûmezako*), un mélange où pourtant c'est le mal qui

1. *xvêtûkdas*, le mariage entre sœurs et frères et proches parents (*xvaêtvadatha* en langue avestique) est considéré comme particulièrement saint dans l'Avesta; mais n'est pas pratiqué aujourd'hui, West. *Pahlavi Texts*, II, p. 389 ss.

2. Voyez plus haut, page 107, sur les cieux plus nombreux de la tradition postérieure, souvent au nombre de sept. Une apocalypse juive parle de sept salles au ciel : *Hêkâlôt*. Klein, *Bidrag till Israels Religionshistoria*, p. 104 ss.

3. *Ganješâyagân*, p. 22 ss.

domine; « ce séjour est terrible, sombre, puant, et effrayant de mal». Le degré suivant de punition s'appelle « la pire existence » où les pires tortionnaires et démons ont leur siège; il est rempli de mauvaises choses et de punitions, « sans aucun bien-être. Le troisième lieu de punition se nomme *drûjaskân* et est placé dans les profondeurs du monde des ténèbres d'où s'élance le prince des démons. C'est le siège de tous les maux et de toutes les obscurités[1]. »

3° Le sort commun conservé encore pour toutes les âmes entre la mort et le pont Cinvat est transformé en récompenses ou en punitions. — Il n'y a pas seulement des lieux de rétribution au-delà du pont Cinvat. Partout dans l'Iran, où nous trouvons la rétribution, elle existe déjà au delà du pont Cinvat. Mais entre la mort et le pont, il y a un espace où l'idée de la continuation est encore visible, comme nous l'avons montré au premier chapitre. Si nous examinons l'évolution de la littérature mazdéenne, nous assistons à un curieux spectacle : la rétribution s'emparant peu à peu de cet intervalle neutre et faisant des angoisses de l'âme immédiatement après la mort, de *nouveaux moments* de châtiment ou de récompense. Les trois nuits qui suivent immédiatement la mort ont été évidemment à l'origine et toujours dans la croyance populaire un temps d'épreuve pour l'âme; c'est pourquoi les survivants, dans le but de lui faciliter ce passage, se lamentaient

1. *Oulamâ-i Islâm* (ouvrage persan, transcription d'un texte pehlvi, datant du VIIe siècle d'après Anquetil Duperron et E. Blochet) traduit par J. A. Vullers, *Fragmente ueber die Religion des Zoroaster*, 1831, p. 43 ss.; par J. Wilson dans *The Pârsî Religion*, 1843, p. 550 ss.; et par E. Blochet dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, XXXVII, 1898, p. 40 ss., fait une séparation nette entre behišt et garôtmân. Pour les âmes qui quittent la vie terrestre il n'est expressément parlé que de behišt, garôtmân et hamîstakân (*hemistan*, Vullers; traduit : « purgatoire » par M. Blochet), où il semble y avoir des châtiments. Mais l'enfer est nommé comme le lieu où est enfermé Ahriman; le corps de l'homme est formé du paradis et de l'enfer; à propos de la résurrection il est parlé des « âmes infernales » (« Bewohner der Hölle », Vullers, p. 62) à côté « des âmes paradisiaques », traduction de M. Blochet, p. 47. L'idée d'un purgatoire semble se rapprocher de la conception mazdéenne de l'enfer plutôt que de celle de *hamîstakân*.

et se livraient à des macérations[1]. 1° Le fragment du Hâtôxt-Nask nous donne de cela une autre explication, qui du reste n'a jamais été généralement reçue; l'âme, pendant ces trois jours et nuits, était heureuse ou malheureuse, quelle qu'eût été sa conduite. Un théologien persan du moyen-âge développe l'idée précédente en disant que l'âme souffre ou se réjouit, la première nuit, pour ses mauvaises ou bonnes pensées, la seconde pour ses mauvaises ou bonnes paroles, la troisième, pour ses mauvaises ou bonnes actions (*Dâtistân*, **20**). 2° Dans un autre document pehlvi (*Saddar*, **87**), la théorie proposée à ce sujet est en opposition avec la tradition, à moins que l'on ne suppose que le texte ait été corrompu. Le premier pas mènerait l'âme au pays des étoiles, le second au pays de la lune, le troisième au pays du soleil, et le quatrième au pont Cinvat! 3° Enfin les trois nuits ont été présentées comme une époque de châtiment ajoutée aux autres. « Le châtiment des trois nuits », à en juger par une citation de l'Avesta dans Artâ-Vîrâf, **6**[2], était peut-être connu de l'Avesta originel. D'abord ce châtiment a été placé au jugement dernier, sans doute aussi dans le fragment de l'Avesta que nous venons de nommer, et de là il a été transporté immédiatement après la mort. — Il faudrait d'après mon opinion interpréter ainsi deux passages où M. West présente « le châtiment des trois nuits » une fois comme une punition terrestre, et la seconde fois comme désignant la punition qui aura lieu au renouvellement du monde. *a*) Dans le Šâyast, **8**, **5** ss., deux alternatives se présentent pour celui qui a commis le péché mortel. S'il se borne à se repentir (vers. 7), l'âme ira en enfer et souffrira trois nuits de dures punitions dans le corps qu'elle aura au renouvellement du monde. Si le péché est expié par les sacrements de pénitence, l'âme ne va pas en enfer. Mais avant qu'elle n'entre dans le ciel, il lui faut souffrir le « châtiment des trois nuits ». Il n'y a qu'un cas où il soit épargné, c'est lorsque le prêtre, en punition des fautes qu'il a com-

1. *Dînkart*, IX, **17**, 4, défend, au contraire, les lamentations et les macérations pendant trois jours.

2. *Tišrąm xšapanąm* (la punition) « des trois nuits », *Annales du Musée Guimet*, XXIV, 48.

mises, ordonne que le pécheur ait la tête coupée. « Alors, il est immédiatement juste », et n'a besoin de rien craindre dans l'autre vie. *b*) C'est aussi l'enseignement du Mânûščîhar (*Dâtistân-î-Dînîk*, **41**, 5 s.). Celui qui ne se repent pas du péché de n'avoir pas été constant dans sa foi mazdéenne, reste en enfer jusqu'au renouvellement du monde. S'il a fait pénitence d'une telle désobéissance, « il gagne le pardon et son âme est rachetée », mais non sans « qu'il ait d'abord subi dans son corps le châtiment des trois nuits ». Visiblement, les deux textes, comme aussi le Dâtistân, **14**, 7, désignent le même châtiment qui ne peut se rapporter qu'aux fameuses nuits : *satûîh*[1].

La vierge que l'âme rencontre après les trois nuits semble, d'après le Vendîdâd, **19**, avoir été la même pour les bons et les mauvais et semble avoir été accompagnée des chiens du monde souterrain. Mais la doctrine de la rétribution en a fait, dans le fragment de Hâtôxt-Nask, les deux révélations de la « vie spirituelle » de l'homme pendant sa vie. La pensée était belle et féconde et a été reprise par Mani[2] et par l'Islam[3].

Sans doute les âmes avaient eu originairement un même conducteur; mais nous n'en savons rien. Pour les bons cette charge est remplie par Sraoša. Peut-être Nairyô-saṅha a-t-il eu la même fonction[4]. Le Gujastak Abâliš[5], écrit pehlvi du commencement du IXe siècle (chap. **7**), achève la séparation : Quand un méchant meurt, son âme est portée dans l'enfer par la druj, démon du mensonge, qui l'a accompagnée pendant sa vie. Si c'est un homme pieux qui meurt, son âme est portée par les amšaspands, les « bienfaisants immortels » jusqu'au Seigneur.

1. Voir ci-dessus, p. 9 ss.
2. Kessler, *Mani*, I, 399.
3. Carra de Vaux, *Fragments d'eschatologie musulmane*, tirés d'un écrit eschatologique par El-Usyûti, mort en 1505 après J.-C. Dans le *Compte rendu du troisième Congrès international des catholiques*, Bruxelles, 1895, p. 17. L'âme pieuse rencontre parmi de fraîches haleines et des parfums « un *homme*, beau, richement vêtu, et parfumé agréablement ». « Je suis, dit-il à l'âme, le bien que tu as fait ». Un *homme* affreux, mal vêtu, puant se présente devant l'âme de l'impie.
4. Voir plus haut, à la page 91.
5. Édition Barthélemy.

L'étroit et vertigineux pont Cinvat, le même pour tous, était un reste des épreuves établies dans la croyance à la simple continuation de la vie. Dans toute la littérature mazdéenne, ce sont les hommes pieux qui parviennent à traverser le pont, non les jeunes et les adroits, et ce sont les impies qui tombent, non les vieux et les faibles. Cependant, le même pont pour toutes les âmes! C'était une énigme, à laquelle les théologiens pehlvis ont trouvé un remède. Le pont est construit « comme une poutre à plusieurs faces » (*Dâtistân*, **21**, 3 s.). Il est divisé en plusieurs passages. Le chemin des justes sur le pont est large de neuf longueurs de lance; mais celui des impies est étroit comme « la lame d'une rasoir » (*Dînkart*, IX, **20**, 3). Cependant, l'Islam a emprunté le pont de Cinvat au mazdéisme comme un passage dangereux pour tous. Dieu a mis un pont sur le feu infernal; il traverse l'enfer; mais il est plus mince qu'un cheveu, plus aigu qu'une épée et plus sombre que la nuit[1]. La tradition mazdéenne n'a du reste pas universellement accepté la prosaïque transformation de l'antique pont des morts.

« Le fleuve immense, écumant », comme il a été déjà dit, a fourni un moyen de combattre les lamentations sur les morts. La rétribution n'est pourtant pas appliquée exactement. La difficulté de traverser le fleuve n'est pas pour celui qui a pleuré, mais pour les âmes sur qui les larmes ont été versées (*Artâ-Vîrâf*, **16**; *Saddar*, **95**).

Pour ceux qui ont trop pleuré après la mort de leurs parents, ou ont donné d'autres témoignages soi-disant superstitieux de douleur, la doctrine de la rétribution a inventé un nouveau châtiment au bout du pont Cinvat. « C'est comme si l'on versait du métal fondu sur un homme » (*Dînkart*, IX, **17**). L'ordalie par le feu était pratiquée dans le mazdéisme, comme un moyen religieux pour découvrir la vérité. En tant que *châtiment qui purifie*, il figure au renouvellement du monde, puis, plus tard, il est transporté au pont Cinvat.

Dans d'autres écrits pehlvis, on trouve au pont Cinvat la mention d'un autre châtiment qui ne semble être ni celui du

1. Wolff, *Muhammedanische Eschatologie*, Leipzig, 1872, 147 s.

« métal fondu », ni « la punition des trois nuits » : si un croyant a commis des péchés graves, mais qu'ensuite il ait lu son *patet* et ainsi se soit repenti, il ne va pas en enfer. Mais quand le compte a été fait au pont, il lui faut, avant de le traverser, pour monter au ciel, être puni en expiation de sa négligence pour n'avoir pas accompli ni fait accomplir par les autres, pendant la vie terrestre, les devoirs religieux prescrits. Cette punition est dite « le châtiment du pont »[1].

*
* *

Ces divisions de la vie future et ces nouveaux degrés de punitions qui se multiplient nous montrent le principe moral à l'œuvre dans la doctrine de rétribution. Mais pour la piété pratique, les raffinements des théologiens n'avaient que peu d'importance. Devant la mort, l'esprit de la piété s'exprime d'une façon qui est de tous les temps : chacun doit mourir ; « au Daxma, la tour des morts, va le grand comme le petit, le maître comme le serviteur, le coupable comme l'homme de bien[2]. » La vie est courte. Ce monde n'est qu'un caravansérail. Dans l'autre monde, nous attend un long chemin, un terrible adversaire, un juge équitable et on ne peut pas emprunter le mérite[3].

Le sermon pehlvi sur la mort, nommé Aogemaidê, nous est un témoignage de ce qui pendant de nombreux siècles a été dit par les prêtres pour l'édification des fidèles et la conversion des hommes en présence de la mort; comme les prédications des autres églises qui possèdent des textes sacrés, celle-ci est munie d'une suite de citations de l'Avesta, appartenant pour la plus grande partie aux livres que nous avons perdus. Après les distinctions théologiques, rapportons quelques-unes de ces sentences d'édification au sujet de la mort, d'après

1. Telle semble être la signification des paroles du *Saddar*, **6**, 1 s. ; **45**, 10 et du *Dâtistân*, **24**, 4, quoiqu'elles ne s'accordent pas très exactement les unes avec les autres.

2. Ch. de Harlez, *Le livre des conseils d'Aterpât-i-Mansarspendân*, dans *Le Muséon*, VI, 1887, p. 66 ss.

3. Casartelli, *Two discourses of Chosroes the immortal-souled* dans *Bab. and Oriental Record*, mai 1887, p. 100 ss.

la traduction de Darmesteter dans les *Annales du Musée Guimet*, XXIV. « Il vient un jour, ô Spitama Zarathuštra, ou une nuit[1] ». Il vient un jour, ô Spitama Zarathuštra, ou une nuit, où le maître abandonne le troupeau, ou bien le troupeau abandonne le maître, ou bien l'âme abandonne ce corps livré aux désirs. Mais sa vertu, qui est des êtres le plus grand, le meilleur, le plus beau, ne se sépare pas de l'homme.

« Le bœuf devient poussière, le cheval devient poussière, l'argent et l'or deviennent poussière, l'homme vaillant et fort devient poussière » ; à la poussière se mêle le corps de tous les hommes : ce qui ne se mêle pas à la poussière, c'est les *Ašəm vohû* que l'homme récite dans ce monde et les charités qu'il fait aux saints et aux bons.

Quand un homme veut partir en voyage, il prend des provisions ; si c'est pour un voyage d'une marche, il prend des provisions pour deux ; si c'est pour un voyage de deux marches, il prend des provisions pour trois ; si c'est pour un voyage de dix nuits, il prend des provisions pour quinze nuits. Et il se dit qu'il reviendra en vie auprès de ses amis bien-aimés, auprès de ses parents et de ses frères. Et comment les hommes ne prennent-ils pas de provision pour le voyage inévitable qu'il faut faire une fois pour toutes, pour toute l'éternité ?

1. Les citations de l'Avesta sont marquées par des guillemets.

II

ÉTUDE COMPARATIVE

Si nous étendons notre champ d'observation à l'immense domaine de la religion, ce que nous avons découvert dans le mazdéisme nous donnera des points de repère fixes. Comme dans notre premier chapitre sur la continuation, nous nous poserons ces questions, à propos de la rétribution : *Où* la trouvons-nous? *Comment* cette idée est-elle née ? *D'où* tient-elle ses éléments ? *Quelle* en est la valeur ?

1. — L'apparition de l'idée de la rétribution.

La doctrine d'une rétribution d'outre-tombe ne comporte pas, par elle-même, un degré très élevé de religion et de morale. On ne la trouve pas chez les prophètes d'Israël, mais on la trouve, au contraire, chez plusieurs peuples qui appartiennent à la grande foule des non-civilisés.

Chez les non-civilisés. — Mon dessein n'est pas de faire le dénombrement de tous les sauvages qui croient à la rétribution après la mort. A cela, je trouve deux empêchements, quand même je serais du petit nombre des spécialistes en ce genre: 1° trop souvent, les observations des savants ou des voyageurs ont subi l'influence de leurs propres opinions pour que nous puissions en tirer des conclusions décisives ; 2° il est à croire, dans bien des cas, que certains peuples ont emprunté l'idée de la rétribution au christianisme, au mahométisme, au bouddhisme, ou au brahmanisme. Cette influence ne se montre pas toujours aussi clairement que chez les Indiens de l'Orégon, dont le diable est doté de cornes et de sabots [1] ; ou

1. John Dunn, *History of the Oregon territory*, p. 261.

chez les Indiens de la Virginie, pour qui d'après Heriot, les bons demeurent en bonheur auprès des dieux, tandis que les méchants sont précipités dans le Popogusso, trou profond, tandis que John Smith, au commencement du XVII[e] siècle, ne trouvait chez eux que la simple doctrine de la continuation [1]; où chez les Todas, qui, d'après Breeks [2], appellent le ciel *amunâd*, et l'enfer *pûfêrigên* [3]. Il est vrai que l'on ne peut attribuer une origine sanscrite à ces deux mots. Mais les notions qu'ils désignent sont évidemment des emprunts brahmaniques [4].

La doctrine de la rétribution importée d'une religion supérieure peut avoir eu un effet considérable sans se trahir par des expressions, ni par des reproductions de son ciel et de son enfer. D'ailleurs il n'y a pas lieu de rechercher ici *quel est le nombre* des peuples qui sont parvenus d'eux-mêmes à l'idée de la rétribution après la mort, il nous suffit de bien établir que quelques-uns y sont véritablement arrivés.

Il est vrai, comme l'a observé M. Jean Réville, que dans quelques-uns des cas que nous allons relater, il ne s'agit pas de rétribution proprement dite ; il y a seulement une corrélation entre la vie future et la vie terrestre en tant que l'on doit s'y préparer. Les moyens nous font souvent défaut pour savoir au juste où se trouve l'idée d'un juge divin et où elle n'est pas. En tout cas tous ces exemples ne relèvent pas de notre premier chapitre, étant donnée l'influence très marquée exercée sur le sort futur par le caractère religieux de l'homme dans cette vie. La vie future apparaît ici comme un motif de la piété.

1. R. Steinmetz, *Continuität oder Lohn und Strafe im Jenseits der Wilden*, dans *Intern. Archiv für Anthropologie*, XXIV, p. 594.

2. James Wilkinson Breeks, *An account of the primitive tribes and monuments of the Nîlagiris*, p. 28.

3. Les morts doivent passer une rivière sur un pont formé d'une ficelle. S'ils tombent, ils vont à *pûfêrigên*. M. Breeks lui-même dérive *pûfêrigên* de « *pûf*, sang-sue; *êri*, place; *gên*, eau ». Il cite le docteur Pope, p. 28, note 1, qui dit que *pûf* désigne un insecte, probablement correspondant à vieux-kanarese : *purlu*.

4. Comparez ci-dessus p. 34 s. Chez les Todas, le péché est appelé : *karma*; au sacrifice funéraire on répète la formule : *karma odi ponâ*; « que le péché s'en aille », etc. Breeks, *l. c.*, p. 23.

Si l'homme n'accomplit pas les actes prescrits par la religion, mal lui en prend au-delà de la mort. Même si l'idée d'un rémunérateur et d'une rétribution n'est pas encore nettement exprimée, la vie future a déjà dans tous ces cas quitté le domaine de la pure philosophie animiste pour celui de la religion et de la morale ; la continuation devient une rétribution.

Les Australiens n'ont pas grande réputation de culture. Le conteur de Mme Parker[1] raconte qu'Eerin, un indigène, a été mis dans le cercueil et porté dans la tombe. « Une plainte s'éleva de toute l'assemblée, la sombre lamentation de la tribu montait et descendait comme une vague. Alors se leva un vieux wirreenun, qui parla et leur dit que là où était Eerin, ils iraient un jour. Il leur fallait, à cet effet, observer les lois de Byamee pour que, lorsque leur esprit viendrait à Bullimah, le pays du repos, il leur donnât la permission d'y rester et de s'y promener selon leur désir, afin de ne pas être envoyés à Eleănbah Wundah, la demeure du méchant ». Dans l'Océanie, la rétribution est dans plusieurs lieux. Le manquement à un tabou, commandement de sainteté, ou une négligence dans les rites de dévotion, vous exclut du Langi, le ciel des insulaires de l'île Futuna et de la récompense que ceux des îles Marquises attendent au-delà de la mort. Les Fidjiens et les habitants des îles Gilbert, etc., croyaient qu'il leur fallait être tatoués, ceux de Bugotu, dans l'île Isabelle, qu'il fallait avoir l'image de l'oiseau-frégate sur la main pour faire un heureux voyage après la mort. Dans les Nouvelles-Hébrides, il fallait avoir planté l'arbre Emba (*Pandanus*), pour ne pas être dévoré dans l'autre monde[2]. Le paradis, pour les Taïtiens, est réservé aux membres de la grande association religieuse, les *areois*[3]. Nous avons vu de quelle façon particulière la doctrine de la rétribution a été développée chez les Karens de la Birmanie. Il faut joindre à ces peuples plusieurs tribus de l'Amérique, peut-être les Tupinambas et les Isannas au Brésil et les Caraïbes de l'Amérique centrale, maintenant disparus,

1. *More Australian legendary tales*, p. 93 ss.
2. Marillier, *l. c.*, p. 27.
3. William Ellis, *Polynesian Researches*, I, 245 et 397.

qui séparaient les braves des lâches dans la vie future ; il est difficile de décider combien des tribus de l'Amérique du Nord qui croient à la rétribution ont emprunté cette idée aux missionnaires et aux colons chrétiens ou l'ont elles-mêmes enfantée[1]. Les Indiens du Massachusetts pensaient, si l'on s'en rapporte aux récits confus de Morton, déjà au XVIIe siècle, que les méchants s'enfonçaient sous la terre chez *Sanaconquam* qui les mangeaient, mais que les bons entraient dans la demeure du dieu *Kytan*, là où le soleil se couche[2]. Certains Esquimaux ont sans doute atteint cette croyance sans qu'il y ait eu influence du christianisme.

Si l'on veut voir jusqu'où peut se développer la doctrine de la rétribution chez un peuple non civilisé, il faut regarder aux Haidas dans les îles de la Reine-Charlotte[3]. Ils se représentent deux divinités, celle de la lumière, le créateur et le seigneur du soleil, de la lune et des étoiles, *Śânungetlagidas* et celle des ténèbres, *Hetgwaulana*, maître du nuage et des régions inférieures de l'atmosphère, qui a lutté contre la première et a été chassé du ciel. Des dieux inférieurs, créés par les deux divinités suprêmes, le dieu du soleil, celui de la mer, celui de la terre, celui du nuage, etc., inspirent le plus de frayeur. La plupart des cérémonies religieuses s'adressent au dieu du soleil et au dieu de la mer. Les divinités supérieures s'occupent de l'homme après la mort seulement. Le dieu du nuage, « the Chief Cloud », s'empare de l'âme des méchants et la garde dans son séjour, où elle souffre de la faim pendant douze mois, après quoi l'âme doit aller sur la terre chercher son corps pour qu'il soit mangé par le dieu cannibale du nuage. Si les âmes ne le font pas, il les mange elles-mêmes ; si les âmes sont obéissantes et lui cherchent leurs corps pour festin, elles peuvent passer après douze mois à *Hetgwaugé*,

1. Marillier, *l. c.*, p. 39 ss.
2. *New English Canaan*, 1636, p. 167.
3. Rev. Ch. Harrison, *Religion and Family amongst the Haidas*, dans *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, t. XXI, pp. 14-29. Le pasteur Harrison avait vécu pendant huit ans sur Graham Island; il était, au moins à cette époque, le seul homme blanc, qui connût à fond la langue des Haidas.

dans la région inférieure, appartenant à Hetgwaulana, où il y a toujours des ténèbres, des tempêtes, des neiges et du froid, de sorte qu'on ne peut ni pêcher, ni chasser.

Les âmes des bons sont prises après la mort, non par le dieu Nuage, mais par le dieu Mort, « the Chief Death ». Ils demeurent en plein bonheur avec leurs anciens amis, déjà décédés, près du dieu de la lumière, dans le ciel, le *Šâtligê*, « the land above », où il n'y a ni nuages ni tempêtes. Mais ils doivent y aller en passant par le lieu sombre, qui appartient au dieu de la mort; il paraît que les âmes des hommes pieux doivent rester auprès de lui pendant douze mois avant d'entrer au ciel.

Mais à côté de ces morts qui vont au Šâtligê après une année passée chez le dieu de la mort, et à côté de ceux qui après douze mois chez le dieu du nuage entrent au Hetgwaugê ou bien sont mangés par le dieu du nuage, il y a d'après M. Harrison, page 20, encore deux classes d'âmes après la mort, qui doivent recommencer la vie terrestre après douze mois. Il y en a qui lors de la mort étaient trop bonnes pour être capturées par le dieu Nuage, mais qui, après l'année passée chez le dieu de la mort, ne sont pas assez bonnes pour entrer dans le Šâtligê. Elles naissent de nouveau dans les corps d'enfants de la tribu, et ainsi elles continuent leurs transmigrations jusqu'à ce qu'elles soient prêtes pour le séjour de la lumière. D'autres âmes qui sont prises par le dieu du nuage sont trop méchantes après les douze mois passés chez lui pour être admises auprès de Hetgwaulana. Alors elles sont renvoyées à la terre, mais elles ne peuvent pas être réincarnées dans des hommes, elles doivent revêtir les corps d'animaux et de poissons, depuis l'ours noir jusqu'à la souris et être exposées à de grands tourments. De leur côté elles font beaucoup de mal aux vivants. Une espèce de baleines, « fin-back whales », sont très honorées parce que souvent les morts y entrent[1].

1. Il me semble que M. Harrison a ordonné les diverses croyances d'une façon plus régulière qu'elles ne le sont dans la foi populaire. Il y a ici ces deux éléments : 1° la continuation, changement en baleines, en d'autres animaux, en esprits dangereux, etc.; 2° l'idée supérieure d'une rétribution dans deux endroits.

Il faut rattacher cette croyance à la doctrine de la rétribution quoique les éléments moraux y soient moins développés que le rite. « Un bon Indien, raconte Harrison, c'est essentiellement celui qui adore les grands chefs des dieux par l'intermédiaire des divinités inférieures, qui offre régulièrement des sacrifices aux dieux inférieurs, qui assiste aux danses, qui contribue libéralement aux fêtes et qui obéit aux ordres du *saaga* (l'homme-médecine inspiré par les dieux)[1] ».

Chez les Mongols. — Les races mongoles n'avaient pas par elles-mêmes atteint la doctrine de la rétribution future. Les Finnois ont reçu l'idée de l'enfer du christianisme[2]. Chez les Turco-Tartares aussi, le grand nombre de cieux et d'enfers est probablement un emprunt fait au bouddhisme et au christianisme. Il semble que les grandes civilisations mongoles de la Chine et du Japon, avec leur morale si utilitaire, eussent dû étendre au-delà de la mort la rétribution qui réglait leur religion et leur morale. Aussi ont-ils adopté avec avidité la double rétribution que leur a apportée le bouddhisme, mais ils ne l'avaient pas eux-mêmes conçue. L'étude de la nature et l'imagination leur manquaient pour inventer, à côté de la vie de la tombe, un ciel pour les morts dans l'endroit où le soleil et la lune se couchent. Le culte des ancêtres était très favorable aux vertus sociales, qui, pour ces peuples, ont la plus haute valeur. De là vient que ce culte, libéré de ses usages tyranniques et de ses superstitions les plus frappantes, par Kong-tse et les autres philosophes, domine encore la religion d'État des Chinois. Bien que depuis des siècles, les Chinois aient connu par les bouddhistes le ciel et l'enfer, leur pensée sur la mort est beaucoup plus préoccupée du repos des défunts dans leurs tombes et de l'obéissance à l'égard de leurs esprits que du sort futur de leurs propres âmes. De même la religion d'État du Japon, le shintoïsme, a pris au bouddhisme sa croyance du ciel et de l'enfer; il ne semble pas l'avoir inventée lui-même malgré son principe si accentué de rétribution.

1. L. Marillier, *l. c.*, p. 30.

2. E. Buckley, dans Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 2e éd., I, p. 48 s.

Le plus important des livres sacrés du taoïsme traite de la causalité : la rétribution suit l'acte comme l'ombre suit le corps. Au contraire de la vieille religion des Chinois, le sinisme, et du confucianisme, le taoïsme enseigne la récompense après la mort. La punition des mauvaises actions ne retombe pas sur le coupable dans la vie à venir, mais sur ses descendants, ses fils et ses filles. C'est le bouddhisme qui a développé cet embryon de doctrine par son enfer et son purgatoire grossiers.

Chez les Sémites. — Seuls, les Israélites parmi les Sémites, ont donné une véritable théorie du châtiment et de la récompense après la mort. Mais ce ne fut qu'aux derniers siècles avant J.-C.

Chez les Chaldéens, la puissance qu'avaient les dieux et les déesses du soleil de rendre la vie aux morts, *muballiṭu-mîti*, ne contient pas plus l'idée de la rétribution que ne l'implique le divin séjour de Nimrod ou de Ṣît-Napištim et de son épouse dans le champ des bienheureux au-delà des sombres eaux de l'Océan[1]. En opposition avec leurs parents de l'ouest, les Chaldéens, chez qui la conception de la nature procède peut-être d'un peuple d'autre race, avaient imaginé une terre des morts bien loin des tombes, une terre où ils vivaient avec le soleil et la lune dans leur mystérieuse demeure par delà l'horizon. Mais ce séjour ne fut jamais un lieu de récompense. Les morts emportaient la sombre vie de la tombe dans le séjour des dieux de la lumière. Mais cette existence de la tombe, quelque sombre quelle fût, n'était pas un châtiment. En Israël, dans les anciens temps, la récompense de la piété est accordée sur la terre; elle consiste en une longue vie et une nombreuse postérité, la punition divine s'arrête à la tombe; de même chez les Chaldéens, M. Jeremias nous fait connaître une formule de malédiction[2] qui comprend « l'extirpation du nom, la destruction de la race, la fin de la vie dans la misère et dans la famine, le rejet du cadavre et la privation de sépulture ». Mais si le mort qui n'avait point eu de funérailles errait sans repos, ce n'était pas

1. Fr. Jeremias, *Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode*, p. 81 ss.
2. L. c., p. 47.

au châtiment de Dieu ; c'était une conséquence de la conduite des survivants, et les morts ne manquaient pas d'en rendre ceux-ci responsables.

Chez les Égyptiens. — Doit-on compter les Égyptiens parmi les races sémitiques ? M. Vodskov dans son remarquable ouvrage : *Sjaeledyrkelse og Naturdyrkelse*, p. LXXXVII s., rattache l'observation de Benfey et de ses disciples sur la parenté entre les langues sémitiques et les langues de l'Afrique septentrionale à l'unité ethnographique du continent africain préconisée surtout par R. Hartmann ; il en tire la conclusion que les Égyptiens et avec eux les populations africaines sont les parents des Sémites. Quoi qu'il en soit, les Égyptiens ont eu sur la vie future des idées particulières. On trouve incontestablement la doctrine de la rétribution à venir dès les anciens textes thébains[1]. Ce n'est pas dans les représentations propres au culte de Râ, le dieu de l'ingénieuse théologie du soleil, mais plutôt dans celles relatives à Osiris, l'ancien, le populaire dieu des morts, que la nécessité de pureté et de justice (*mâ*) pour avoir part à l'autre vie est le plus clairement énoncée et que cette justice revêt surtout un sens moral[2]. Déjà dans le jugement d'Ani[3], celui-ci dit à Osiris : « O Seigneur d'Amenti, je m'approche de toi. Il n'y a pas de péché en moi, je n'ai pas menti à ma connaissance ou rien fait avec un cœur faux. Permets que je sois pareil aux favorisés qui se trouvent autour de toi, que je devienne un Osiris, très favorisé du dieu beau, et aimé du Seigneur du monde[4]. » La réponse d'Osiris n'est jamais rendue ; on ne pense pas qu'elle pût contenir autre chose qu'un consentement. Dans les anciens exemplaires du Livre des Morts, il n'y a pas de descriptions du jugement après la mort ; mais à partir de la XVIIIe dynastie, on représente le pesage de l'âme[5].

1. C. P. Tiele, *Geschiedenis van den Godsdienst in de Oudheid*, I, p. 56.
2. W. Brede Krestensen, *loc. cit.*, p. 154.
3. Le Papyrus d'Ani, avec une version du Livre des Morts, appartient à la XVIIIe dynastie, c'est-à-dire à l'époque comprise entre l'année 1500 et l'année 1400 avant J.-C., selon E. A. W. Budge, *The papyrus of Ani*, p. CXLV.
4. E. A. W. Budge, *The Book of the Dead*, transl., CVI s.
5. E. A. W. Budge, *loc. cit.*, XCIII s.

C'est au 110ᵉ chapitre de ce document que commence à se montrer clairement l'idée de la rétribution[1]. Au chapitre 125, appartient la scène bien connue où l'âme du mort est pesée et jugée devant Osiris. La pensée de la rétribution se trouve là sans aucun doute[2], quoiqu'il n'y ait aucune allusion à un enfer avec châtiment. Le Page-Renouf fait remarquer que la pensée d'une double rémunération se trouve au 125ᵉ chapitre du Livre des Morts déjà dans le nom de quelques-uns des dieux qui suivent Osiris. « Si leurs noms semblent durs et cruels, cela vient de ce que la justice est impitoyable et que la miséricorde est une qualité à laquelle ne pense jamais la théologie égyptienne[3] ! » M. Brede Kristensen[4] montre que la pensée éthique, liée au culte d'Osiris, a eu de l'influence, même sur la théologie du dieu Soleil. Il ne va plus de soi que l'âme doive être renouvelée avec Râ, elle est soumise au contraire à un examen sur le lieu du jugement, à l'Orient, avant le lever du soleil. L'idée de châtiments futurs a été développée dans la théologie solaire, dans le voyage de Râ à travers le Duaut[5], le ciel de la nuit. La séparation entre les amis du dieu et ses ennemis ne suit pas immédiatement la mort, pas plus que l'arrivée au lieu du châtiment. Cela se passe à l'Orient où Râ arrive enfin avec les âmes dans son voyage nocturne, et où les ténèbres doivent être vaincues par la lumière. Toute cette représentation procède visiblement du mythe de la lumière, non pas d'une doctrine sur la mort. Râ, le dieu du soleil, inflige le même traitement à ceux qui ne sont pas selon la volonté du dieu du soleil, qu'aux ennemis de la lumière à l'Orient; ils sont mis à mort. C'est à l'Orient que se trouve le lieu de l'exécution où les bourreaux tranchent la tête et cassent le cou des ennemis de Râ[6]. L'idée dominante ici, c'est celle de l'union avec Dieu comme seule

1. G. Maspero, *Études*, I, p. 377.
2. W. Brede Kristensen, *loc. cit.*, 31, 153 ss.
3. *Proceedings of the Society of Biblical Archeology*, XVIII, 10.
4. *Loc. cit.*, p. 84 s.
5. H. O. Lange, dans Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch*, 2ᵉ éd., I, p. 139; Brede Kristensen, *l. c.*, 73.

condition d'une vie nouvelle plutôt que la doctrine de la rétribution. La rétribution future n'est jamais devenue le point de vue dominant dans la religion égyptienne[1]. On ne pourrait trouver une affirmation nette d'un jugement avec ciel et enfer[2]. Malgré les allusions à une destruction des ennemis de la lumière, la perspective d'une rétribution future ne semble pas avoir joué un très grand rôle dans la vie et la piété égyptiennes. En Égypte, le chapitre 1er et le chapitre 5 de notre ouvrage se rejoignent : *d'un côté*, la continuation de l'existence, soit dans la tombe, « la demeure de l'éternité », comme l'appellent les inscriptions égyptiennes, et dans le sombre pays des sépulcres de Sokaris, soit dans le paradis agricole, les champs d'Aalou; cette continuation n'existait, pendant la période memphitique, probablement que pour les riches auxquels on avait fait de coûteuses funérailles, tandis que, pour les autres, il n'y avait que l'anéantissement; plus tard il semble que dans cette continuation d'existence les puissants fussent heureux dans les champs d'Aalou et les autres vécussent dans l'obscurité; il y a enfin peut-être aussi une tendance à faire partager à tous le même bonheur[3]; *de l'autre côté*, le dogme religieux de la vie éternelle et de la victoire de la vie sur la mort par *l'union* avec les dieux, soit avec Osiris, le dieu des morts et le dieu de la lumière qui aide les hommes purs et les pieux, soit avec Râ dans son voyage à travers l'obscurité, jusqu'à l'éternel renouvellement; les ennemis du dieu périssent d'une façon ou de l'autre. Entre ces deux groupes d'images de la vie future, jamais en Éxgypte la croyance de la rétribution n'a marqué une empreinte profonde; elle n'a été qu'une greffe entée çà et là; mais elle n'a jamais changé la nature de l'arbre. Les peuples des rives du Tigre et de l'Euphrate et ceux des bords du Nil ont cherché la solution à l'énigme de la mort dans la théologie solaire; ni les uns ni les autres ne sont arrivés à un dualisme. Toutefois chez les Chaldéens dominait l'idée

1. C. P. Tiele, *l. c.*, I, 70.
2. E. A. Wallis Budge, *The Book of the Dead*, transl., XCIII, a une opinion différente.
3. Comparez C. P. Tiele, *Inleiding tot de Godsdienstwetenschap*, I, p. 168.

de la vie de la tombe dans son obscurité; chez les Égyptiens elle a été de plus en plus refoulée par la gloire et la puissance du dieu du soleil et de la vie.

Chez les Indo-Germains. — A l'opposé de ce que nous avons vu chez les Mongols et chez les Sémites, la troisième des grandes races conquérantes qui ont régné dans le monde, celle des Indo-Germains, a développé puissamment la pensée de la rétribution future. La foi en la félicité ou le malheur dans la vie à venir, d'après la conduite dans la vie présente, s'est manifestée d'une manière indépendante chez les Indiens, chez les Iraniens, chez les Grecs et chez les Romains, peut-être même chez les Germains.

Dans l'Iran. — Dans l'Iran, tous les documents religieux les plus anciens parlent du ciel et de l'enfer.

Dans l'Inde. — Dans l'Inde, la double rétribution apparaît déjà dans les hymnes postérieurs du Rigvéda. Les Hindous du temps des Védas regardaient déjà le royaume lumineux de Yama, où l'on retrouvait les ancêtres en compagnie des dieux, comme une récompense pour ceux qui avaient su plaire à ceux-ci. Le Rigvéda ne décrit pas moins de trois cieux[1], trois degrés de félicité[2]. L'idée de l'enfer est moins claire. La tombe et le lieu des tourments sont confondus, sans qu'on puisse bien distinguer la limite qui les sépare. Pourtant à l'époque védique, il y avait déjà un lieu de châtiment pour les morts[3]. Depuis, l'enfer s'est divisé en plusieurs degrés[4]. Toutes les religions hindoues, qui sont sorties plus ou moins directement de l'adoration védique de la nature, font une place très importante au châtiment et à la récompense au-delà de la mort. Dans le bouddhisme originel, cette pensée avait son caractère propre et ne portait pas la marque de la rétribution. Nous nous en occuperons plus tard. Le bouddhisme postérieur a remplacé la doctrine ésotérique du nirvâṇa et de la renaissance à la vie

1. Ou mondes, A. Bergaigne, *loc. cit.*, I, p. 85.
2. H. Oldenberg, *Religion des Veda*, p. 531; E. Hardy, *Die vedisch-brahmanische Periode*, p. 108, interprète cette expression comme désignant seulement *un* troisième ou suprême ciel.
3. H. Oldenberg, *loc. cit.*, p. 538 ss.
4. Ṣat. Br., XI, 6, 1 (Hardy, 108).

par une croyance populaire et grossière de récompense et de châtiment qui s'est répandue chez des millions d'individus en dehors des limites de l'Inde. Pour donner un exemple des croyances actuelles du bouddhisme, il faut décrire l'aspect de l'univers d'après les Birmans[1]. Il y a trente et un mondes. Aux degrés inférieurs se trouvent les quatre lieux de punition, plus haut la demeure des hommes, puis six heureux séjours pour les *Nats* (esprits, *dewahs*), au-delà neuf salles élevées pour les *Rupas*, au dessus les sept places suprêmes des *Byammahs*, enfin les quatre lieux des *Arupas* où demeurent les incorporels[2] qui ont rompu tout lien avec le monde matériel et sont mûrs pour le (Nirvâṇa) *Neh'ban*.

Les autres religions de l'Inde ont aussi appliqué la rétribution à la vie future. Brahma a son ciel, Indra, le sien, Viṣṇu, également, etc. ; ils y rassemblent leurs fidèles après la mort. Nous n'avons pas à énumérer toutes les fantaisies de l'imagination hindoue à propos du ciel et de l'enfer.

En Grèce. — En Grèce, mieux que partout ailleurs, à l'exception d'Israël, nous pouvons suivre les divers mythes, sentiments et pensées, qui ont amené à la conception d'un au-delà. A cet égard, nous avons à remercier avant tout MM. Erwin Rohde et Albrecht Dieterich. Combien divers sont les points de départ ! Combien différentes, pour ne pas dire opposées, les perspectives qui s'ouvrent à la porte de la mort, qu'elles aboutissent aux cavernes des héros, à l'Hadès homérique où errent les tristes ombres, au bonheur tumultueux des disciples de Dionysos, à la douce félicité des initiés d'Éleusis, ou au monde d'éternelle lumière dont ont parlé Socrate et Platon où habitent ensemble les divinités bienfaisantes et les esprits délivrés des liens terrestres ! Déjà au VIIIe siècle avant J.-C., la pensée de la rétribution est claire et visible.

Dans la forme la plus ancienne, avant que la théologie orphique ne l'eût imprégnée de pensées plus intimement religieuses, le culte d'Éleusis semble avoir possédé une

1. Shway Yoe, *The Burman, his life and notions*, I, p. 108 ss.

2. Arûpa « sans forme », apposition du Brahma et du Nirvâṇa, J. Dahlmann, *Nirvâṇa*, p. 25, 115.

croyance en la rétribution plutôt que l'idée de la vie éternelle et de la préservation de la mort, acquise dans l'union avec Dieu. Le seul texte [1] que nous ayons sur l'enseignement d'Éleusis à propos de la vie future parle des différentes conditions réservées dans l'Hadès aux initiés et à ceux qui ne le sont pas. Nous pouvons comparer ces initiés d'Éleusis à la société religieuse de l'Océanie, les *Areois* dont nous avons parlé plus haut. Leurs cérémonies religieuses donnaient un meilleur sort dans l'autre monde. Un voleur initié sera mieux placé qu'Épaminondas ! s'écrie Diogène avec ironie. Quoique tous les initiés trouvent une existence heureuse, quelque inégale qu'ait été leur conduite morale, quoique la justice ne fasse point de séparation entre les bons et les mauvais, il n'y en a pas moins là, contrairement à l'avis de Rohde [2], une sorte de rétribution. Déjà à une époque reculée la rétribution est cependant réglée d'après des principes plus élevés. M. Rohde, de son œil perçant, a distingué les différents fils avec lesquels avaient été tissées les représentations de cette rétribution, dont il semble parfois regretter l'apparition à l'horizon de l'esprit grec. Entraîné par son amour pour l'Hellène adolescent, riant et jouant avec la vie, il éprouve de la peine à le voir vieillir, le front plissé par la pensée de l'avenir, la voix de la conscience résonnant dans son âme.

A Rome. — Si décisive qu'ait été l'influence intellectuelle de la Grèce sur Rome, on ne saurait dire pourtant que les Romains aient emprunté à l'Orient la doctrine de la séparation entre les morts, *sedes piorum* et *sedes impiorum* [3], ou quels que soient les noms qu'on donne aux différents séjours des morts. Ici la raison de l'application tardive de la rétribution se trouve dans la puissance du culte des ancêtres, qui, par une certaine ressemblance avec celui de la Chine, a détourné la pensée du sort de l'âme personnelle. Mais s'ils

1. Chantepie de la Saussaye, *loc. cit.*, 2e éd., II, p. 318.

2. *Psyche*, prem. éd., p. 286. « Wenn und soweit die Griechen solchen Vergeltungsglauben gehabt und gehegt haben, sind die Mysterien von Eleusis daran gänzlich unbetheiligt gewesen »... « Eleusis weiht mit einziger Ausnahme der Mordbefleckten, Griechen aller Arten ».

3. Propertius, 4, 11, 101 ; Roscher, *Lexikon*, II, 261.

n'ont pas emprunté à la Grèce l'idée même d'une rétribution dans des séjours distincts, ils leur ont assurément pris les formes et les représentations de la vie future. Les descriptions qu'a faites Virgile du Tartare et des champs des bienheureux ont à leur tour rempli l'imagination chrétienne. L'Apocalypse de Pierre et beaucoup de créations semblables jusqu'aux formules dogmatiques ont reçu leurs couleurs de l'Énéide, aussi bien que de la philosophie grecque. Virgile est le conducteur de Dante, dans son voyage aux enfers.

Les Germains. — Les Germains n'ont pas complètement développé la doctrine de la rétribution future. Qu'y a-t-il de chrétien, qu'y a-t-il là qui vienne de l'ancienne foi? Nous ne pouvons rester aussi défiants qu'on l'a été à l'égard de tout ce qui dans l'Edda ressemble aux images du christianisme, lorsque nous avons trouvé des ressemblances tout aussi frappantes ailleurs où une influence chrétienne est impossible. Le développement de la notion du droit chez les Germains avait étendu son influence jusque sur le sombre royaume de Hel, avant que le christianisme n'eût éclairé, pour nos ancêtres, le grave et doux visage du juge divin. Les parjures, les meurtriers et ceux qui ont séduit la femme d'un autre sont relégués, d'après la Vǫlospá, 39, sur la Nástrǫnd, « le rivage des morts » où ils traversent des torrents impétueux[1] et où Níþhǫggr suce les corps morts et le loup déchire les hommes. La Valhǫll, dans les temps postérieurs, a probablement été regardée par les braves, non seulement comme le séjour réservé au guerrier tué à la bataille, mais encore comme une récompense de ses vertus et de ses sacrifices, aussi bien que le « séjour auprès de Hel » est considéré comme une punition (*vite*) si dure, que le mot *Helvite* pouvait être employé encore dans le temps chrétien pour désigner l'enfer chrétien[2].

Rapports historiques de l'idée de la rétribution future dans le judaïsme avec le mazdéisme et l'hellénisme. — Une question se présente à nous; à la fin de ce bref aperçu. La notion de la

1. Comparez V. Rydberg, *loc. cit.*, I, p. 405 ss.

2. A. Noréen, *Fornnordisk religion, mytologi och teologi*, dans *Svensk Tidskrift*, 1892, p. 180.

rétribution ne s'est pleinement montrée, que sur un seul rameau du tronc sémitique, chez les Israélites; *ne l'avaient-ils donc pas reçue des Indo-Germains?* Un Amos, un Ésaïe, un Jérémie n'ont pas connu cette foi, et c'est une époque postérieure, moins féconde, qui l'a enfantée. Faut-il conclure de ce fait qu'Israël n'aurait connu cette doctrine que par les Indo-Germains, Perses ou Grecs?

Une double remarque doit être faite d'abord à propos de cette question. 1° L'idée de la récompense ou du châtiment immédiatement après la mort est, dans Israël, postérieure à celle de la fin du monde, de la résurrection et du jugement final. L'examen de l'influence du mazdéisme sur l'idée de la vie future chez les Hébreux se retrouvera ainsi au quatrième chapitre avec plus de force et dans sa partie la plus importante. 2° Ensuite il faut insister sur le fait que l'esprit individualiste a grandi sous les épreuves des temps postérieurs à l'exil et qu'il soulevait ainsi le problème du sort de l'âme après la mort. Déjà Jérémie ne s'était pas montré satisfait de l'application de la rétribution aux descendants (*Jérémie*, **31**, 29 ss.) A peu près à la même époque Ézéchiel (**18**,2) critiquait le même proverbe : « Les dents des enfants ont été agacées parce que les pères ont mangé du raisin vert. » Dans plusieurs psaumes comme dans le livre de Job, le problème est agité. La solution sous forme de pressentiment et d'assurance que la communion avec Dieu pour celui « qui a Dieu » vaincrait la mort, est sortie du cœur même de la religion d'Israël pendant les tempêtes et les nuits sombres, épreuves qui obligèrent la foi à s'affermir pour ne pas fléchir et qui forcèrent l'espérance à se hausser pour atteindre la lumière. Nous en reparlerons lorsque nous ferons l'histoire de la vie éternelle. A la certitude de la foi en une vie éternelle pouvait facilement s'ajouter cette conséquence : le châtiment des impies. S'il est un cas dans l'histoire des religions, où il nous soit possible de suivre la croissance spontanée d'une nouvelle idée, c'est bien le cas présent.

Pas de traces d'une influence mazdéenne. — Puisque la croyance en la rétribution dans la vie future est née en tant de lieux différents, pourquoi Israël eût-il été incapable de l'enfanter? Trouvons-nous entre l'Avesta et les écrits juifs

des ressemblances touchant les punitions et les récompenses qui dénotent indubitablement un emprunt? La ressemblance se borne au contraire à l'idée générale du châtiment et de la récompense pour l'individu après la mort. Mais les formes concrètes qu'a revêtues cette idée sont aussi différentes que possible. Si les Juifs ont subi une influence du mazdéisme, pourquoi ne lui auraient-ils pas emprunté du moins la félicité dans la magnifique demeure du soleil, dans les lumières infinies du Très sage Seigneur, ce qu'ils auraient pu faire d'autant plus facilement que leur propre Yahvéh demeurait au ciel parmi les lumières et qu'en effet, d'après une des nombreuses conceptions du judaïsme *postérieur*, il recevait les hommes pieux dans son ciel[1]. Pourquoi partagèrent-ils leur sombre et pauvre royaume des morts, le *Scheól*, en deux parties, le sein d'Abraham et le lieu des tourments[2]?

Et lorsque les Juifs eurent découvert un lieu de châtiment, pourquoi ne présente-t-il aucune ressemblance avec la caverne du Mauvais Esprit? La Géhenne, la vallée de Hinnom, était située près de Jérusalem; c'est là qu'on avait adoré Moloch (II *Rois*, **23**, 10; *Jér.*, **7**, 31). Est-il nécessaire de rattacher le châtiment par le feu dans la Géhenne, à autre chose qu'au feu, qui faisait partie du culte de Moloch, ou à la révélation de Yahvéh par le feu? M. Schwally qui, à la page 145 de

1. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 2e éd., II, 549.

2. Ainsi Josèphe reconnaît des sorts différents *sous* la terre jusqu'à la résurrection. Cf. l'*Apocalypse de saint Jean*, **20**, 13 s., *Luc*, **23**, 43, *Actes*, **2**, 31, où le paradis est évidemment placé dans l'Hadès (R. H. Charles, *A critical history of the doctrine of a future life*, p. 415). Cela ne me semble pas invraisemblable non plus dans *Luc*, **16**, 23 ss., malgré Ferdinand Weber, pour qui « le grand abîme », au verset 26, désigne l'espace entre le ciel et la terre, et d'après lequel le Scheôl n'aurait été divisé en deux parties : Gehinnom et le paradis inférieur — à distinguer du paradis céleste — qu'au moyen âge; F. Weber, *Jüdische Theologie*, 2e éd., p. 341. Ce n'est que plus tard, dans le judaïsme hellénique, qu'on a cru que les morts allaient directement au ciel. Même le IVe *Esdras*, **4**, 33 ss., **6**, 49 ss., semble placer les fidèles aussi bien que les impies sous la terre jusqu'à la résurrection; au moins les lieux de punition des impies et les *promptuaria* où reposaient les âmes des fidèles étaient à portée de vue les uns des autres.

son ouvrage sur les idées relatives à la vie future dans le judaïsme, renvoie ici à l'Artâ-Vîrâf, reconnaît bien pourtant qu'il est d'une époque trop moderne pour que ses suppositions soient très exactes. Les maudits devaient souffrir dans cette vallée sous l'œil des hommes pieux. Cette représentation a donc une origine messianique et ne se rattache pas à la préoccupation de déterminer le sort de l'âme après la mort. Plus tard seulement, la Géhenne devint un lieu de châtiment souterrain qui ressemblait davantage au Tartare qu'à la caverne du Druj. Dans la Géhenne il y a un feu éternel, dans l'enfer de l'Avesta du froid, de la puanteur, du poison jusqu'à la résurrection, lorsque tout le mal et toute l'impureté seront consumés ; il ne faut pas bâtir avec trop d'assurance des théories d'emprunt ou d'originalité sur de pareils traits qui sont naturels à toutes les conceptions de l'enfer. Le Livre slave d'Hénoch, X (Bonwetsch, p. 14), tout comme Artâ-Vîrâf Nâmak voient dans l'enfer du feu aussi bien que de la glace. Plus significatif est le fait que le Livre slave d'Hénoch, **10**, 6, place le lieu des tourments dans la région du nord. Dans le Livre d'Hénoch éthiopien, **18**, **14-19**, 2; **21**, 6-10, la prison où sont gardées les étoiles rebelles et, avec leurs séductrices, les anges qui avaient aimé des femmes terrestres, est située à l'extrême *sud*. Dans le nord, au contraire, se trouve **32**, 5, « le saint lieu, près de la maison de Dieu, le roi de l'éternité. »

Dans tout l'Avesta la séparation après la mort a *un lien direct avec la fin du monde*, mais lorsque l'idée d'une telle séparation apparaît chez les Juifs, ce lien n'existe pas. C'est d'autant plus remarquable que longtemps auparavant, les Juifs connaissaient le royaume du Messie et possédaient par conséquent une eschatologie. La conclusion s'impose. Si le judaïsme a éprouvé une influence extérieure lorsqu'il a étendu la rétribution après la mort, il faut que cette influence ait été exercée par une religion *qui n'avait pas d'eschatologie*, c'est-à-dire pas de doctrine sur la fin du monde. Cet examen peut être poursuivi. Dans aucun trait matériel, je ne trouve de ressemblances entre le dogme de la rétribution dans la Bible et dans l'Avesta.

Influence hellénique. — Mais il y a, au contraire, des ressemblances frappantes avec les représentations helléniques. Déjà

la division du Scheôl nous reporte nécessairement vers les punitions et le bonheur dans le seul et même Hadès. La tendance à partager l'Hadès est déjà visible chez Homère, et ce partage est clairement effectué par exemple dans la théologie éleusinienne. Dans le Phédon, l'Hadès est parfois désigné comme le séjour des heureux en opposition avec le Tartare. Pindare parle de « lieux souterrains de félicité », où vont les hommes pieux[1] ! Ainsi que l'a relevé R. H. Charles dans son ouvrage récent sur le développement des croyances hébraïques de la vie future, p. 155 ss., le Scheôl tend à devenir, lui aussi, au moins pour quelques-uns, seulement une demeure temporaire (*Es.*, **26**, 19 ; *Dan.*, **12**, 2), de même que l'Hadès, dans les derniers siècles avant Jésus-Christ, se réduit à n'être plus qu'un passage « noir » vers l'Elyseion. On trouve cette signification sur des inscriptions sépulcrales, influencées par la théologie éleusinienne[2].

Chez les *Esséniens*, l'influence grecque est probable. Ils enseignent, d'après Josèphe, la corruptibilité des corps, l'immortalité des âmes enveloppées dans le corps comme dans des chaînes que le désir leur a imposées. Ils ont un lieu de félicité de l'autre côté de la mer et un lieu de châtiment sombre et glacé. M. Cheyne[3] éprouve une aversion inexplicable pour l'influence grecque chez les Juifs. Quand Josèphe, *Bell.*, II, 8, 11, parle des îles des heureux de l'autre côté de la mer, ὑπὲρ ὠκεανὸν δίαιταν, le savant professeur d'Oxford voit là une idée assyro-babylonienne qui nous est connue par l'épopée d'Ištar, quoique dans un autre endroit, Josèphe désigne proprement les Champs Élysées. La description du lieu de tourment des Esséniens, *Bell.*, II, 8, 11, lui semble être zoroastrienne, ταῖς δε φαύλαις ζοφώδη καὶ χειμέριον ἀφορίζονται μυχὸν γέμοντα τιμωριῶν ἀδιαλείπτων. Le seul trait zoroastrique pourrait être χειμέριον, mais ne trouve-t-on pas le froid dans un grand nombre des représentations de l'enfer? Cela n'est pas suffisant pour démontrer que ce soit une influence de l'Iran. Quant à la doctrine essé-

1. E. Rohde, *Psyche*, 2e éd., II, 208 ss.

2. C. M. Kaufmann, *Die Jenseitshoffnungen der Griechen und Römer nach den Sepulchralinschriften*, p. 24-33.

3. *The origin of the Psalter*, 418 ss.

nienne de l'emprisonnement de l'âme par le corps, Josèphe, d'après le professeur Cheyne[1], ne l'aurait pas comprise; il l'aurait transformée dans le sens de l'hellénisme de Philon. L'éminent exégète d'Oxford change la description de Josèphe pour la rendre conforme à la doctrine des Fravašis, c'est-à-dire à ce qui lui est directement opposé. Il exagère la tendance bien connue de Josèphe de helléniser les choses juives.

Malgré quelques conclusions trop hâtives, M. A. Dieterich me semble avoir raison dans une grande partie de ce qu'il a avancé sur les ressemblances entre la rétribution d'outre-tombe chez les Grecs et chez les Juifs, dans son livre *Nekyia* (1893), publié à propos de la découverte de l'Apocalypse de Pierre. L'idée que les Juifs se faisaient des récompenses et des châtiments après la mort a sans doute subi une certaine influence de la part des Grecs qui étaient bien mieux que les mazdéens en état d'avoir quelque ascendant sur la civilisation juive. Contrairement à la croyance messianique bien plus ancienne et plus profondément enracinée, cette idée d'une rétribution immédiatement après le décès est caractéristique du judaïsme helléniste (Schürer).

Si la religion de l'Avesta, qui avait déjà depuis tant de siècles prêché une séparation formelle après la mort, a fécondé la doctrine juive d'une rétribution d'outre-tombe, ce qui est très possible, cette influence n'a pas laissé de traces nettement reconnaissables[2].

2. — Les origines de l'idée de la rétribution future.

Comment est née la doctrine de la rétribution et comment a-t-elle remplacé celle de la continuation?

Dans le plus grand nombre de cas, l'enfer est postérieur au ciel. L'espérance de parvenir à la félicité pour soi et pour les élus auprès de Dieu exalte davantage la piété que le châtiment des autres. Dans certains textes védiques, dans le taoïsme, et ailleurs encore, on trouve un paradis pour les hommes

1. *The Psalter*, p. 420 s.

2. Sauf peut-être dans quelques détails insignifiants qui datent d'une époque postérieure à la création de cette doctrine au sein du judaïsme.

pieux, mais point de lieu de châtiment. Nous expliquerons, au chapitre 5 de cet ouvrage, comment les fidèles d'Israël avec les propres armes de la piété conquirent l'espérance de l'éternité, avant de connaître ni ciel ni enfer.

Parfois le châtiment de la justice a atteint le méchant, avant que le ciel ne promît une récompense au fidèle. Dans l'Hadès, Minos administre la justice comme sur la terre. Ulysse voit le foie de Titye déchiré par les vautours, Tantale tourmenté et Sisyphe travaillant éternellement sans résultat. D'autres poètes ajoutèrent à ces criminels Ixion, Thamysis, Amphion et d'autres[1]. Néanmoins ce ne sont pas là les témoignages de l'existence d'une véritable théorie de la rétribution; c'est un commencement de jugement après la mort, ainsi que Josèphe par exemple le comprenait. Pausanias[2] (10, 28, 11) parle du châtiment de certains criminels, mais jamais de la récompense des bons. Les vieux Norrois ont aussi imaginé une punition dans l'autre monde[3], tandis qu'il n'est pas question de récompense dans leurs mythes.

Nous ne pouvons pas suivre la genèse de la doctrine de la rétribution. Souvent elle ne nous paraît que lorsque le double jugement sur la conduite de la vie a été nettement précisé. Souvent, surtout chez des peuples qui possédaient déjà le ciel et le séjour souterrain, ces deux endroits ont reçu à peu près à la même époque la signification de séjour des récompenses et lieu de punition.

De quelque façon que la chose se soit passée au point de vue historique, la base en est la même. Si nous pouvions suivre pas à pas, sans interruption, la transformation des idées sur la vie future, nous ne saurions pas toujours marquer exactement la limite entre la continuation et la rétribution. Mais lorsque nous plaçons l'une en face de l'autre ces deux conceptions fondamentales, l'origine de la seconde nous saute aux yeux. *Le droit et la justice de la société humaine s'appliquent à la vie future*[4]. Pour que Dieu puisse être représenté sous la

1. Rohde, *Psyche*, 1re éd., I, 284.
2. Rohde, *loc. cit.*, I, 291.
3. Mogk dans Paul, *Grundriss*, 1116 s.
4. Erwin Rohde, *Psyche*, passim; Gustaf Dalman, *Die Worte Jesu*, I,

figure d'un juge, il faut que la société soit devenue une société légale. La connaissance du jugement de Dieu est aussi ancienne que le droit pénal de la société. Mais la foi en la rétribution divine peut exister pendant des siècles sans s'appliquer à la vie future. Les conditions de son extension après la mort sont très diverses et se soustraient en partie à notre connaissance. 1° Un certain individualisme dans la compréhension des rapports de Dieu avec l'homme favorise évidemment la prolongation des châtiments et des récompenses après la mort. Le sentiment de la solidarité de la société religieuse tel qu'il existait chez les peuples sémites a retardé l'intérêt pour le sort des individus après la mort. Aussi longtemps que la communauté religieuse se sent forte et victorieuse dans cette vie, le centre de gravité de la piété n'a pas besoin d'être transporté dans l'existence à venir. Mais dès que l'on affirme la responsabilité individuelle de sa propre vertu et de ses propres péchés, en face de la solidarité de la nation, comme lorsque les épreuves éclatèrent sur le peuple juif (*Jérémie*, **31**, 29; *Ézéchiel*. **18**), le chemin est ouvert à la pensée d'une rétribution après la mort. 2° Cette croyance aux récompenses et aux châtiments au-delà de la tombe a trouvé un terrain admirablement préparé dans les conceptions mythologiques des Indo-Germains. Le royaume du soleil et mainte autre représentation analogue, suggérée par la contemplation de la nature sans aucun rapport avec la vie future, purent être peuplés le plus facilement du monde d'après un nouveau principe, celui de la piété des défunts.

3. — Les formes de la rétribution future.

Nous arrivons à la question des lieux et des formes de la rétribution future. Partout où les défunts ont déjà trouvé le chemin du *séjour du soleil et de la lune*, ces demeures de lumière deviennent le *séjour de la récompense des fidèles*. Ailleurs des lieux mythiques conçus en relation avec la course du soleil, sans être en aucune façon un royaume des morts,

131 ; C. P. Tiele, *Inleiding tot de Godsdienswetenschap*, **II**, 97 ; A. Dieterich, *Nekyia*, 202-210, etc.

comme les Champs Élysées, servirent comme lieux de récompense des fidèles. La lumière est le séjour des dieux et des bienheureux, mais le mot lumière est pris aussi bien dans un sens spirituel que dans un sens matériel. L'intérêt pour le lieu et pour son emplacement dans l'univers s'évanouit peu à peu pour faire place à la préoccupation d'être avec Dieu. L'Aalou des Égyptiens nous fournit un exemple d'un paradis sans lien originaire avec la lumière ou la représentation du ciel.

Ailleurs *le royaume des morts est partagé*. Déjà chez Ézéchiel, **32**, 27 [1], paraît une certaine différence dans la condition des morts dans la tombe même : quelques-uns des héros tués incirconcis sont descendus au sépulcre avec leurs armes de guerre, leurs épées sous la tête. Mais il n'est pas permis au peuple de l'Égypte et à d'autres incirconcis d'être couchés avec ces héros-là ; leur ignominie [2] les suit dans la fosse, leurs iniquités sont sur leurs ossements, car ils avaient répandu la terreur dans le pays des vivants. Ce n'est que beaucoup plus tard qu'on a développé ces germes de la doctrine de la rétribution immédiatement après la mort ; il n'y en a pas de témoignage écrit avant la partie la plus ancienne du Livre d'Hénoch [3], écrite à peu près un siècle avant J.-C. Dans le pays souterrain, les morts sont répartis en justes et en pécheurs et attendent le jugement sous différentes conditions (chapitre **22**). *Tous* les morts sont rassemblés là. « Ces endroits creux où tous les esprits des âmes des morts sont réunis ont été créés afin que toutes les âmes des enfants des hommes y soient rassemblées » (**22**, 3). Ils y vont rester « pendant une longue période » jusqu'au jugement. Il y a trois endroits, l'un pour les âmes des justes, un second pour les impies qui n'ont pas été punis pendant la vie, et sur qui la vengeance s'appesantira à la résurrection, un enfin pour ceux qui déjà dans la vie ont été punis, « lorsqu'ils furent frappés dans les jours

1. A. Bertholet, *Die isr. Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode*, p. 20.

2. Leur ignonimie consiste dans le fait qu'ils descendent dans la fosse en tant que עֲרֵלִים, incirconcis, v. 24 et non en tant que גִּבּוֹרִים, héros, v. 27. A. Bertholet, *Das Buch Hesekiel*, dans *Kurzer Handcommentar zum Alten Testament*.

3. E. Stave, *Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum*, p. 192.

des pécheurs... Leurs âmes ne seront pas frappées au jour du jugement ni ne seront-elles élevées de l'endroit où elles se trouvent[1]. » Pindare, qui développait ses propres opinions sur la vie future, punit les méchants dans « le profond Tartare, où les fleuves lents de la sombre nuit vomissent des ténèbres sans fin ». Il envoie les hommes pieux au bonheur dans le royaume des morts, dans l'Hadès, où ils jouissent d'une noble oisivité sur des prés fleuris, jusqu'à ce qu'ils naissent de nouveau, et enfin quand leurs fautes sont expiées, leurs âmes parviennent à « l'île des bienheureux » loin dans l'Océan, où elles vivront éternellement heureuses sous le gouvernement de Kronos, de Rhadamanthe et des anciens héros [2].

Le lieu du châtiment, c'est tantôt une partie de la vie de la *tombe* comme chez Hénoch et chez Luc et, à l'état de germe, chez Homère, tantôt le pays de la tombe tout entier; le sombre caractère de la tombe convenait bien à cette destination. Ainsi, par exemple, chez les anciens Indiens du Massachusetts[3]. Dans l'Inde on peut entrevoir comment la tombe est devenue un lieu de tourment. « L'étroit et sombre trou », « le noir puits » des textes védiques signifient bien dans les plus anciens hymnes la tombe [4], jusqu'à ce que fût venue l'idée de l'enfer. En tous cas, la conception d'un enfer se trouve sans doute déjà dans le Rigvéda [5].

Les *pérégrinations de l'âme* privée de la paix du tombeau sont aussi regardées comme un châtiment, de même que leurs migrations dans d'autres existences terrestres, dans le corps des animaux et des hommes, quand ces migrations n'étaient pas considérées comme une purification pour l'homme pieux. Ce châtiment : la renaissance à une nouvelle vie, est caractéristique des religions supérieures de l'Inde et de la Grèce, telles que le bouddhisme, le socratisme et d'autres, religions ou systèmes qui ont méprisé la vie terrestre, corporelle. La

1. R. H. Charles, *The Book of Enoch*, p. 95 s.
2. E. Rohde, *Psyche*, 2e éd., II, p. 208 ss.
3. Morton, *New English Canaan*, p. 167.
4. A. Barth, *La religion du Véda* (*Journal des savants*, 1896, p. 484).
5. K. F. Johansson, *Några drag ur de indiska helvetesföreställningarna* dans *Nordisk Tidskrift*, 1895, p. 412.

pire punition, que ces religions puissent imaginer, consiste à *ne pas pouvoir mourir*. Ainsi, d'après les chapitres **29-32**, du Phédon, tous, sauf les philosophes, seront de nouveau revêtus de formes corporelles ; d'ordinaire ils deviennent des animaux : les immodérés, des ânes ; les rapaces, des loups ; mais ceux qui ont, durant leur vie, pratiqué les vertus de citoyens, σωφροσύνη et δικαιοσύνη, par habitude, ἔθος et μελέτη et non par amour de la sagesse, par φιλοσοφία et νοῦς, prennent la forme de paisibles animaux, abeilles, fourmis, etc., et même d'hommes honnêtes, ἄνδρες μέτριοι. Seul le philosophe, dont l'âme quitte le corps pure et sans souillure, atteint les dieux [1].

1. Au cours du dialogue, la foi populaire en la rétribution paraît sous une forme tout à fait différente dans le « mythe » (μῦθος, chap. **58**, **63**) de la terre heureuse où les morts vivent sans maladies et où les temples sont habités par les dieux (ch. **59**), du grand espace souterrain où coulent quatre fleuves (ch. **60** s.) et du sort différent qu'ont les morts (ch. **62**), « mythe » mis dans la bouche de Socrate à la fin de *Phédon* et que, d'après ses propres paroles (au chap. **63**), aucun homme raisonnable ne peut croire pleinement. Les morts sont jugés — comme dans le chapitre **57**, quoique ce soit d'après une doctrine un peu différente — et séparés en quatre classes : 1° Ceux qui ont vécu « médiocrement », μέσως, passent l'Achéron sur un bateau et se rendent dans le marais qui prend son nom de ce fleuve, et là ils sont punis du mal qu'il sont fait et récompensés pour le bien qu'ils ont accompli. 2° Les incurables sont précipités dans le Tartare pour l'éternité. 3° Ceux qui ont commis des fautes graves, mais réparables, dont ils se repentent, sont jetés dans le Tartare, et au bout d'une année, le flot les emporte à leurs différentes places : les homicides vont dans le Kokytos, les parricides, dans le Pyriphlegeton, non loin du marais. Ils crient à leurs victimes en les implorant pour qu'elles les laissent passer le marais et les reçoivent. Quand ils réussissent à les attendrir ils abandonnent leurs lieux de souffrance. 4° La quatrième classe est composée des sages. Ils sont délivrés du monde comme si c'était une chaîne et demeurent dans la pure existence. Il semble que parmi eux il soit fait un partage ultérieur. Ceux qui sont suffisamment purifiés par la philosophie vivent *pour toujours sans corps* et pénètrent dans des demeures encore plus belles. On peut compléter ce tableau à l'aide du chapitre **31**, d'après lequel ceux qui ont été bons, mais qui n'ont cultivé la σωφροσύνη et δικαιοσύνη que par ἔθος et μελέτη, sans φιλοσοφία et νοῦς, raison, sont encore revêtus d'un corps. Mais par aucun moyen, on ne peut mettre ce tableau d'accord avec la rétribution dont il a été parlé aux chap. **29-32**. Car là *tous*, sauf les philosophes, sont revêtus de formes corporelles, même les intempérants, les rapaces, etc. Cette image a déjà été présentée dans le

Son âme va dans un lieu noble, γενναῖον, pur et invisible, vers le dieu bon et sage, où elle est délivrée de l'égarement, de l'ignorance, de la crainte, enfin de tout mal et jouit de la félicité suprême, chap. **29**, **34**.

Beaucoup de religions ont imaginé de *nouveaux lieux de châtiment* et d'autres modes de punitions comme l'antre du Druj des Iraniens, la Géhenne des Juifs, le Tartare des Grecs, le Lérah des Karens. Le Tartare était un lieu souterrain qui n'avait guère eu de rapport avec la tombe. Homère raconte, dans l'Iliade, 8, 13 ss., 481, que le Tartare est une sombre prison située profondément sous l'Hadès où Kronos et les Titans avaient été précipités par Zeus et où il menaçait de jeter aussi d'autres dieux désobéissants.

Le jugement n'est pas toujours définitif, comme nous avons vu. L'âme peut parcourir plusieurs stades comme dans les religions grecque et védique. Seuls le mazdéisme et le judaïsme avec les religions qui en sont issues, le christianisme et l'islam, laissent un jour tous les morts sortir de leurs différents séjours.

Même le moderne conditionalisme a eu ses devanciers dans son invention d'autres formes de châtiment et de récompense que celles que nous venons de dénombrer, je veux dire l'*anéantissement* pour les méchants, l'immortalité pour les

dialogue; elle est de nature à nous faire supposer que le mythe des chapitres **58** et suivants est étranger à la forme originaire du dialogue. Au chap. **31** le rapport entre les intérêts de l'homme dans cette vie et son sort à venir est beaucoup plus organique et intime. Il dérive directement de la pensée de Platon que la vertu et la félicité de l'âme consistent dans sa délivrance du corps par la philosophie. Si l'âme pendant la vie s'est attachée au corps et a été souillée par lui, elle ne sera pas libre, la continuelle occupation de ce qui a rapport au corps et à son bien lui aura imprimé un caractère corporel; elle sera attirée au bas comme quelque chose de lourd, de terrestre et de sensible. Après avoir erré, par suite de son désir elle est revêtue d'un nouveau corps. Une telle âme trouve tout son plaisir et son contentement dans ce qui appartenait au corps. Ce qui est semblable se réunit. Déjà l'âme du philosophe s'était pendant la vie délivrée de ce qu'elle avait de corporel. Dans la mort elle est unie à ce qui lui est pareil, le pur et l'invisible, l'immortel et le raisonnable (chap. **29**).

bons. Les stoïciens croyaient en général que seule une élite d'hommes vertueux jouiraient de la vie pendant un certain temps après la mort. Dans l'embrasement du monde, tout devait finir [1].

Souvent les images courent l'une à côté de l'autre en parfaite liberté et défient les efforts qu'on fait pour les coordonner et en tirer une conception arrêtée. Il nous suffit de penser au judaïsme dans les derniers siècles avant et les premiers siècles après Jésus-Christ et aux Grecs. Peu importe du reste où la félicité et les tourments sont placés et comment ils sont représentés. Ce qui importe, c'est l'attente du bonheur ou de la condamnation. Le pinceau est dirigé par l'espérance ou par la terreur, mais non plus par la joyeuse imagination sans passion, du poète des mythes.

4. — Valeur religieuse et morale de la doctrine de la rétribution future.

De là un changement dans l'estimation de la *valeur* de ces produits de la pensée humaine. On peut dire du mythe en général ce que Rohde écrit de l'esprit des Grecs dans son admirable ouvrage *Psyche* (1re éd., I, p. 294) : « c'est un dieu ailé qui, flottant dans les airs, touche les choses, mais ne s'arrête jamais lourdement sur elles comme du plomb, pour s'y appesantir. » Le temps est venu où la religion et la morale ont pris le mythe à leur service. La facilité et la liberté de l'imagination mythique se troublent dès lors que tout le bonheur de la vie dépend de ses œuvres. Devons-nous nous en plaindre? Notre jugement doit ici s'inspirer de considérations nouvelles. Il ne faut plus juger les représentations de cet ordre d'après leur beauté plastique — cela devient un point de vue tout à fait secondaire — mais d'après la conception morale et religieuse dont elles sont l'expression.

Dans l'idée de la rétribution divine, si basse et confuse qu'elle soit, il y a au fond une *vérité* éternelle, que la religion ne lâche jamais. La foi en Dieu a commencé à projeter sa lu-

1. Petavel-Ollif, *Le problème de l'immortalité*, I, p. 292, note 3.

mière sur l'obscurité de la mort. Un nouvel horizon s'est ouvert où la loi et la justice règnent sur la vie des hommes. Alors seulement les mots du psalmiste deviennent pleinement vrais : « Seigneur, où fuirai-je loin de ta face ? Si je me couche au sépulcre, t'y voilà. » Une éternelle justice divine, que personne ne peut éviter, même après sa mort, telle est la nouvelle vérité qui paraît.

Avons-nous besoin de montrer le rôle joué dans le monde par cette doctrine de la rétribution, même sous ses formes grossières : le courage et la force qu'elle éveilla dans les temps d'oppression et de souffrance, et l'aide qu'elle apporta aux églises pour l'éducation des peuples aux époques barbares ?

La foi dans le gouvernement de Dieu y trouvait une confirmation. Si la récompense de la vertu et la réprobation des péchés sont la seule preuve de l'existence de Dieu, en d'autres termes, si *la rétribution* est la clef des rapports de l'homme et de Dieu, la croyance en Dieu eût dû à la longue faire banqueroute, si l'on avait arrêté la rétribution à la tombe. La conception de Dieu comme le juste dispensateur du bonheur et du malheur éveille le désespoir et même la révolte, si les déceptions et les étranges expériences de cette vie ne sont pas contrebalancées par l'autre vie. Hésiode en fournit un exemple. La loi et le droit, tels qu'ils surgissent de l'ensemble de la vie de paysans sédentaires et libres, étaient pour lui le plus haut attribut de la divinité. Il devint donc forcément pessimiste dans ses « *Travaux et Jours* » puisqu'il ne connaissait pas la rétribution d'outre-tombe. S'il ne rejeta pas sa foi en Dieu par suite de ses tristes expériences, cela vient du conservatisme de son caractère. Les pieux adorateurs de Yahvéh en Israël sentirent plus profondément la même difficulté. Aussi selon leur théologie, le succès était une preuve de vertu et le malheur une preuve de péché. Et l'horizon était fermé à la tombe. Jérémie raconte un épisode frappant (44). Il s'agissait d'expliquer les malheurs qui éprouvaient le peuple. « Parce que vous avez fait ces encensements et que vous avez péché contre l'Éternel, parce que vous n'avez point écouté la voix de l'Éternel, et n'avez point marché dans sa loi, ni dans ses or-

donnances, ni dans ses témoignages; à cause de cela ce mal vous est arrivé. » Mais le peuple était d'un autre avis : « Depuis le temps que nous avons cessé de faire des encensements à la reine des cieux et de lui faire des aspersions, nous avons manqué de tout, et nous avons été consumés par l'épée et par la famine. » Qui a raison? La rétribution comme preuve de l'existence de Dieu était une épée à deux tranchants. Il est significatif que Jérémie se tourne vers l'avenir. « Après que vous avez adoré la reine des cieux, le Seigneur dit par son grand nom : Mon nom ne sera plus réclamé dans tout le pays d'Égypte, par la bouche d'aucun homme de Juda. » C'est encore un recours aux incertitudes de la vie terrestre ! Jérémie ne connaissait ni le ciel ni l'enfer. L'étrange distribution du bonheur et du malheur dans le monde pouvait servir d'argument aux indifférents : « Le Seigneur ne fait ni le bien ni le mal » (*Soph.* 1, 12). Même les fidèles zélés furent maintes fois induits par la cruelle et injuste réalité à « pécher avec leur langue » (*Psaume* 39, 2). Si ni les psalmistes ni Jérémie avant eux ne devinrent pessimistes comme le morose paysan béotien qui, quelque siècle avant la vocation de Jérémie, méditait sur la vie tandis que sa charrue s'enfonçait dans la terre; c'est que leur cœur avait de plus grandes ressources que leur théologie. La théologie comptait sur le succès terrestre, leur cœur était attaché avec une confiance vivante au Dieu qui avait tiré leurs pères d'Égypte. Ils avaient fait l'expérience de sa gloire, de sa fidélité inébranlable, et cette expérience vainquit les calculs de l'intelligence et le scandale de la théologie. Mais combien le problème était plus facile à résoudre pour les chantres sacerdotaux de l'Iran qui déjà au temps d'Hésiode et au temps de Jérémie pouvaient jeter les puissants impies et les oppresseurs prospères dans les sombres demeures du Druj et se réconforter par l'espérance d'entrer un jour dans « la maison des hymnes » !

La constatation de l'injustice de la vie terrestre a changé la croyance à la continuation en doctrine de la rétribution future. Par ce moyen seulement l'ordre moral du monde et la justice de Dieu pouvaient être sauvés. A son tour, en des temps postérieurs, cette rétribution est devenue un nouvel

appui pour l'idée générale d'une vie d'outre-tombe. La continuation aboutit à la preuve métaphysique de l'immortalité de l'âme : la nature même de l'âme l'empêche de partager le sort du corps dans la mort. La rétribution aboutit à la *preuve morale de l'immortalité de l'âme* : l'âme doit survivre pour que l'ordre moral du monde puisse régner, pour que les châtiments et les récompenses qui n'existent point dans la vie présente aient leur jour.

Nous entrevoyons déjà ce second grand argument classique de l'immortalité de l'âme dans l'esquisse d'une preuve morale qui se trouve au chapitre 57 du Phédon de Platon [1]. Le raisonnement du chapitre 57 est celui-ci : Si la mort est la délivrance de toute existence, il y a gain pour les méchants qui sont délivrés de leur méchanceté et de l'union de l'âme et du corps ; dans l'immortalité, il n'y a pour eux pas d'autre délivrance à espérer que de devenir bons.

Cette preuve morale ne vaut que pour ceux qui sont susceptibles d'en être convaincus. Le dogme métaphysique de l'immortalité de l'âme devrait par sa nature être accessible à tous. Il s'appuie sur la connaissance de la nature et doit ainsi convaincre tous ceux qui sont purement accessibles aux conclusions logiques. La preuve morale de la rétribution n'existe que pour celui qui croit à un ordre moral du monde, que pour celui qui est moral ; chez les autres manquent les prémisses sur lesquelles repose la preuve. La formule que Kant a donnée de la preuve de l'immortalité limite également le nombre de ceux à qui elle est accessible ; car voilà en quels termes elle se pose : Le devoir ne peut être accompli dans cette vie, pourtant il est obligatoire. S'il est obligatoire, il faut bien qu'on puisse l'atteindre. Ainsi l'horizon de l'accomplissement du devoir s'étend jusqu'à la vie éternelle. L'immortalité de l'âme ne sera donc acceptée que de celui qui reconnaît l'autorité infinie du devoir. Pour les autres rien n'est prouvé.

Modification opérée par une morale et une religion plus élevées et plus intimes. — Mais en traitant de la sorte la

1. Voir plus haut, p. 71.

preuve morale on dépasse déjà le principe habituel de la rétribution. Une moralité intérieure plus élevée ne peut se contenter de cette pensée; elle ne regarde pas la vertu comme un acte d'obéissance vis-à-vis d'un commandement extérieur, mais comme une nouvelle volonté, un lien intérieur de la volonté avec le bien. La félicité comme corollaire de la vertu ne lui semble pas davantage une récompense extérieure, mais simplement le fait de la communion avec la puissance du bien. L'immortalité, exigée par la morale, se dégage des liens de la rétribution et elle se présente sous un nouvel aspect : l'union avec le divin, celui que nous traiterons dans notre dernier chapitre.

La comparaison des enseignements proposés par les différentes religions sur la séparation des hommes après la mort selon le principe de la rétribution, peut se faire de deux manières. On peut rechercher comment la religion a lentement spiritualisé la doctrine de la rétribution en la dégageant de ses formes grossières primitives. D'autre part, on peut faire porter la comparaison sur les divers degrés de moralité qui déterminent la séparation de destinée pour les hommes après leur mort dans les diverses religions ou aux différentes étapes d'une même religion. Cette seconde méthode est beaucoup plus instructive, car elle nous amène à reconnaître l'idéal moral des différentes religions. Elle nous permet de constater jusqu'à quel degré les éléments rituels, sacerdotaux et magiques ont été subordonnés aux éléments moraux et remplacés par eux. Une telle comparaison exigerait à elle seule une étude beaucoup plus vaste que ce travail ne le comporte. Elle ne rentre pas dans notre tâche. Il nous faut seulement relever ce que nous avons déjà entrevu en parlant de la preuve morale de l'immortalité chez Kant : que l'idée de la rétribution elle-même met une limite au développement moral de la religion. Elle garde nécessairement jusqu'au bout un cachet d'extériorité. Son origine — historique, non métaphysique — est le règne du droit dans la société. Là se trouve sa force. L'arbitraire et la vengeance privée sont rejetés de l'autre vie, comme de celle-ci. La loi éternelle de Dieu est proclamée dans les demeures de la mort comme sur la terre. Mais là se trouve

aussi sa faiblesse. Les conditions exigées pour arriver à la félicité gardent toujours quelque chose de formel, de légal, quelque chose d'extérieur dans la sainteté, quelque chose de pharisien. Même lorsque la doctrine de la rétribution ultra-terrestre s'affirme dans toute sa puissance, quand elle inspire le courage de braver la grandeur terrestre, quand elle fortifie et soutient ceux qui souffrent, les humbles et les patients, contre la dureté et l'arrogance des puissants du monde, comme dans les cercles religieux où a été cultivée la littérature apocalyptique, elle entraîne toujours une dévotion plus ou moins piétiste et formaliste, sans profondeur dans le jugement sur soi-même. Et le monde auquel on renonce sur la terre est souvent transporté tout simplement sous une forme ou une autre, au ciel, par un désir qui, malgré toutes les formes extérieures de la piété, n'a pas été radicalement transformé.

Aussi longtemps que la notion de rétribution domine la religion, la piété peut encore s'exercer en vue du châtiment et de la récompense et non véritablement par amour pour Dieu. En s'épurant, cette notion finit par se dissoudre elle-même.

Des esprits intérieurs, raffinés, aux Indes, en Iran, en Chine, dans le christianisme, dans le judaïsme, dans l'islam, l'ont trouvée grossière et matérielle. La perspective du ciel et de l'enfer est, selon eux, bonne pour la masse, incapable de s'approprier une conception plus pure et qui a besoin d'être effrayée par les châtiments et attirée par les récompenses pour faire le bien. Mais les autres ont besoin de remplacer la croyance à la rétribution, par une doctrine plus intime : le lien mystique avec la divinité, comprise souvent d'une façon plus ou moins panthéiste, et l'état mystique où la vue se perd dans les profondeurs de l'Infini et le temps s'abîme dans l'éternité.

Jésus n'est pas de ceux-là. Il s'est continuellement servi, dans ses paraboles, de la représentation du châtiment et de la récompense dans l'avenir, habituellement dans le royaume messianique, mais aussi après la mort. Cette idée appartenait à sa langue, au monde des notions qu'il ne pouvait éviter et qui lui était nécessaire pour se faire entendre de ses compatriotes. Nulle part il n'a fait de réserve intérieure lorsqu'il se servait de telles expressions. C'était le patrimoine qu'il avait

hérité de sa nation. Et il était trop absorbé par sa mission pour faire la critique interne de cette croyance. Mais dans les formes mêmes sous lesquelles il l'avait reçue, Jésus a dépassé cette conception par sa moralité et par sa conception de Dieu, je veux dire par le rapport nouveau et plus intime avec Dieu qu'il prêcha en opposition avec les Pharisiens.

1° Le sermon sur la montagne pénètre si profondément dans la moelle de l'âme que désormais la véritable piété ne consiste plus en une vertu consciente d'elle-même et attendant sa récompense, mais en un sentiment de contrition et d'humble confiance même chez les meilleurs, ceux qui dans la parabole sont placés au côté droit du juge, tout étonnés des vertus pour lesquelles il les loue et les récompense; en humilité, de cette humilité qui, selon la belle parole de Johann Arndt, « peut voir tout, sauf elle-même ». 2° La grâce débordante défie tout mérite et tout calcul. « Vois-tu de mauvais œil que je sois bon? » (*Matth.* **20**, 15).

Quand la religion a appris à l'homme à comprendre tout l'être comme une unité, comme un univers se rapportant à Dieu, gouverné par des lois éternelles et immuables[1], l'homme est sauvé du caprice insensé et cruel qui auparavant dirigeait le monde des hommes. Mais cette unité ordonnée elle-même, comprise comme une causalité mécanique sans limite, devient à son tour une prison du fond de laquelle l'âme soupire après Dieu pour sa délivrance. Ce n'est pas la rétribution qu'elle réclame, le monde en est plein et en déborde même. Au contraire, elle demande d'être sauvée de l'impitoyable loi de la rétribution. Comment ne pas succomber au désespoir auquel le spectacle de la nature et du cours du monde, et la conscience de ses propres fautes l'amènent inévitablement? Gautama Bouddha répond : Que ton esprit abandonne tout effort et toute aspiration pour trouver le repos dans la grande indifférence. Jésus répond : Vois, au dessus de la causalité, un Dieu qui ne tient pas dans ses mains les tables de la loi, mais qui porte dans son cœur le sens le plus profond de l'être : l'amour qui rachète et qui donne la vie; en montrant ce

1. *Jérémie*, **31**, 36; **33**, 25.

Dieu, il l'imite lui-même jusqu'à la croix. Son essence s'exprime ainsi : Mon père, le père de Jésus-Christ. Le juge divin a-t-il alors disparu ? La rigueur du jugement moral et la gravité de la piété sont-elles amoindries? C'est le contraire. « Si quelqu'un discute de l'autorité, celle d'un juge n'est rien comparée à celle d'un père... Personne sur la terre n'a de pouvoir plus absolu qu'un père, personne n'est plus indépendant qu'un père dans son gouvernement. La qualité de père donnée à Dieu ne s'oppose pas à sa toute-puissance (et à sa grandeur comme juge), mais véritablement en réhabilite et en régénère l'idée, lui donnant une portée plus large et un caractère plus tendre[1]. »

1. J. Watson, *The Expositor*, fifth series, X, p. 134 s.

CHAPITRE III

FIN ET RENOUVELLEMENT PHYSIQUES DU MONDE

I

LE VARA DE YIMA ET L'HIVER DE MAHRKUŠA

De même que l'homme voyait la mort briser l'existence de l'individu, de même les révolutions de la nature, sous leurs formes diverses et dans les différentes parties de notre terre, pouvaient éveiller dans son esprit l'idée que le monde, tel qu'il le voyait, aurait, lui aussi, une fin. Mais pas plus que pour l'individu cette « mort » n'impliquait une fin définitive, c'était seulement un passage à une autre existence. A l'ordre de représentations inspirées par cette conviction se rattachent le mythe de l'hiver de *Mahrkûša* et de l'enceinte, le *Vara*, de Yima. Nous exposerons donc ici les mythes de Yima contenus dans le second fargard du Vendîdâd.

Il y a deux chants distincts, dont ce fargard nous a conservé des fragments. Le rédacteur du texte actuel a fait des additions en prose et remanié le tout de manière à changer quelque peu les mythes originaux. Karl Geldner a restauré[1] les restes des deux vieilles légendes poétiques.

De la première, versets 1-20, les fragments métriques se retrouvent aux versets 1-5 *a*, 6, 8 *b*-11, 12 *b*-15, 16 *b*-19 d'après Geldner. Les morceaux en prose des versets 5 *b*, 7, 8 *a*, ainsi

1. Dans *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, éditée par A. Kuhn, E. Kuhn et J. Schmidt, t. XXV, p. 179 ss.

que les commencements des versets 12 et 16 seraient alors ajoutés par le rédacteur.

Dans son édition de l'Avesta, Geldner semble attribuer les versets 15-19 tout entiers aux additions prosaïques.

Vendîdâd, *Fargard II*.

1. Zarathuštra interrogea[1] Ahura Mazda : « Ahura Mazda, esprit le plus bienfaisant, créateur des êtres corporels, saint, quel a été le premier des hommes par qui, ô Ahura Mazda en dehors de moi, Zarathuštra, tu t'es fait interroger[2], le premier pour qui tu as proclamé la religion du Seigneur (Ahura) et de Zarathuštra? »

2. Alors Ahura Mazda répondit : « Yima, le beau, le bon berger[3], ô saint Zarathuštra, a été le premier des hommes par qui moi, Ahura Mazda, je me suis fait interroger en dehors de toi, Zarathuštra, et pour lui j'ai proclamé la religion du Seigneur et de Zarathuštra. 3. Moi, Ahura Mazda, je lui ai dit, ô Zarathuštra : « Beau Yima, fils de Vîvañhat, accepte de moi d'étudier et de porter la religion ». Alors, ô Zarathuštra, le beau Yima me répondit : « Je ne suis pas créé, ni ne suis instruit pour étudier et porter la religion. » 4. Alors, Zarathuštra, je lui dis, moi, Ahura Mazda : « Si toi, Yima, tu n'acceptes pas de moi d'étudier et de porter la religion, alors fais prospérer mes êtres, fais progresser mes êtres, accepte de moi d'entretenir, de protéger et de gouverner mes êtres. » 5. Alors, ô Zarathuštra, le beau Yima me répondit : « Je ferai prospérer tes êtres, je ferai progresser tes êtres, j'accepterai de toi d'entretenir, de protéger et de gouverner tes êtres. Dans mon empire, il n'y aura pas de vent froid, pas de vent chaud, pas de maladie, pas de mort. » 6. Alors, moi, Ahura Mazda, je lui apportai deux instruments, un anneau d'or et une épée incrustée d'or.

1. *pərəsat*.

2. *apərəsa*. *Parəs* désigne la forme de la révélation dans l'Avesta : soit catéchisme, demandes et réponses ; donner la révélation par questions et par réponses. *Parəs*, au moyen : « en se laissant interroger par quelqu'un et en lui répondant », K. Geldner, *Zeitschrift* de Kuhn, XXV, 181, note 1.

3. *hvąθwa*, « pourvu d'un bon troupeau » ou « gouvernant bien le troupeau ». Berger est employé habituellement et naturellement pour désigner les princes (*Ezéchiel*, **34** ; *Zach*. **13**, etc.). Cfr ποιμὴν λαῶν; aussi dans les inscriptions assyriennes, H. Zimmern, *Archiv für Rel. Wissenschaft*, II, 173.

7. Yima est en possession de l'empire. 8. Sous l'empire d'Yima s'écoulèrent trois cents hivers. Alors la terre fut remplie de petit bétail, de gros bétail, d'hommes, de chiens, d'oiseaux et de feux rouges et brûlants. Le petit bétail, le gros bétail et les hommes ne trouvèrent pas place sur la terre[1]. 9. Alors je fis savoir à Yima : « Beau Yima, bon berger, pleine est la terre, remplie de petit bétail, de gros bétail, d'hommes, de chiens, d'oiseaux, de feux rouges et brûlants. Le petit bétail, le gros bétail n'y trouvent pas place. » 10. Alors Yima s'avança en splendeur vers le midi, vers le chemin du soleil, il imprima sur la terre son anneau d'or et la perça de son épée incrustée d'or : « Bienfaisante Armaiti[2], élargis-toi, je t'en prie, en avant et de côté, par amour, pour porter du petit bétail, du gros bétail et des hommes! » 11. Ainsi Yima élargit la terre d'un tiers en plus de sa grandeur et dès lors le petit bétail et le grand bétail et les hommes s'avancèrent sur elle selon leur volonté et leur désir, quel que fût son désir[3]. »

Après trois cents hivers il fallut encore que la terre fût agrandie d'un tiers (12-15). Après trois cents autres hivers, il fallut encore qu'elle s'agrandît d'un tiers (16-19).

La terre s'était ainsi doublée par les soins de Yima, mais il restait encore cent années sur la période de mille ans. Nous reprenons la traduction après les deux passages 12-15 et 16-19 qui, selon l'habitude de ces sortes d'écrits, répètent mots pour mots le passage 8-11, en changeant seulement les chiffres.

Maintenant nous sommes transportés sur une autre scène. Au verset 20 commence le second des deux chants sur Yima, dont ce fargard du Vendîdâd nous a conservé des fragments et auxquels l'auteur a fait des additions.

Geldner, dans la revue de *Kuhn*, XXV, p. 186 ss., a voulu reconstituer les restes de la vieille légende poétique qui serait conservée sous une forme métrique, aux versets 21-26, 30 *b*-34, 38 *b*. Les autres morceaux sont en prose et contiendraient des additions. Dans son édition de l'Avesta M Geldner n'indique une forme métrique que pour les morceaux 24, 26, 30 *b*, 34 et 38 *b*.

1. Mot à mot : ils ne la trouvèrent pas en place, *gâtvô* loc.
2. *Spənta Armaiti*, le génie de la terre.
3. *he*, dat. sing., de Yima; on s'attendrait au pluriel : leur désir.

20. « Le créateur Ahura Mazda fit une assemblée des dieux spirituels, là dans le pays de la bonne Dâitya [1], le fameux Airyana-Vaêjah.

Le roi Yima [2] fit une assemblée des hommes les meilleurs, là dans le pays de la bonne Dâitya, le fameux Airyana-Vaêjah. 21. A l'assemblée alla le créateur, Ahura Mazda, avec les dieux spirituels, dans le pays de la bonne Dâitya, le fameux Airyana-Vaêjah. A l'assemblée alla le roi Yima, le bon berger, avec les hommes les meilleurs, dans le pays de la bonne Dâitya, le fameux Airyana-Vaêjah. 22. Alors parla Ahura Mazda à Yima : « Beau Yima, fils de Vîvaṅhat ! Sur le monde corporel viendront de mauvais hivers et ensuite une gelée dure et mortelle. Sur le monde corporel viendront de mauvais hivers et ensuite la neige tombera en flocons épais, sur les plus hautes montagnes, à une profondeur d'une *arədvi* [3]. 23. De trois endroits vient ici, ô Yima, ce qu'il y a de bétail dans les lieux les plus désolés, ce qu'il y a sur le sommet des montagnes et ce qu'il y a dans les profondeurs des vallées, (il vient ici) dans des maisons construites. 24. Avant cet hiver, la terre était couverte de pâturages. Là-dessus l'eau court en masse. Après que la neige se sera fondue, ô Yima, il paraîtra étrange de voir une trace de pied de petit bétail ici dans le monde corporel.

25. Fais donc un *Vara* [4] (enceinte) long d'une course de cheval [5] sur chacun des quatre côtés ! Portes-y des germes de petit bétail et de gros bétail et d'hommes et de chiens et d'oiseaux et de feux rouges et brûlants. Fais un Vara, long d'une course de cheval sur chacun des quatre côtés pour servir d'habitation aux hommes, long d'une course de cheval sur chacun des quatre côtés pour le bétail et les animaux.

1. *Vaṅuhi Dâitya*, nom d'un fleuve.

2. *Yimô Xšaêtô*, pehlvi *Jamšêt* : *Xšaêtô* : rayonnant, roi.

3. Un pied, 14 doigts.

4. *Vara* de *var*, protéger, couvrir, enclore; à en juger par *varəfšva* v. 28 ss., loc. plur. de *var*, il s'agit de plusieurs « enceintes », varas. Dans la seconde moitié du verset 30, nous lisons le mot au pluriel et au singulier, l'un à côté de l'autre : *aiwica tê varəfšva... apica təm varəm* : « autour des enceintes »... « et sur l'enceinte ». Y avait-il eu deux traditions? La littérature postérieure ne parle que d'un *Var*. La forme du pluriel : *varəfšva* est singulière. K. Geldner propose dans la revue de *Kuhn*, XXV, 189, note 5, de lire au lieu de *varəfšva* au verset 30 : *varə* (loc. sing.) *šva* (= *šava*, imper. de *šu*). Donc « *aiwica tê* (besser wäre *tâ*) *varə šava* », « treibe 'sie in die Burg hinein ».

5. Deux milles.

26. Fais-y couler des eaux, un canal, long d'un *hâthra*[1] ; mets des oiseaux là avec du fruit doré, dont on mange toujours sans l'épuiser. Établis là des maisons : bâtiment, balcon, salle et cloître (?).

27. Apporte là des germes de tous les hommes et femmes, qui sont les plus grands, les meilleurs et les plus beaux sur cette terre. Apporte là des germes de toutes les espèces d'animaux qui sont les plus grands, les meilleurs, et les plus beaux sur cette terre. 28. Apporte là des germes de toutes les plantes, qui sont les plus hautes et les plus parfumées sur cette terre. Apporte là des germes de tous les fruits, qui sont les plus savoureux et les plus parfumés sur cette terre. Mets-les par couples sans qu'ils périssent pendant tout le temps que ces hommes seront dans les Varas.

29. Qu'il n'y ait là ni bossu par devant ni bossu par derrière ; ni impuissant, ni égaré, ni méchant, ni trompeur, ni rancunier, ni jaloux, ni hommes aux mauvaises dents, ni lépreux, dont le corps est mis à l'écart, ni aucun autre des signes, qui appartiennent au Mauvais Esprit, signes mis sur les hommes.

30. En avant dans la place établis neuf rues, dans le milieu six, en bas trois. Porte dans les rues en avant mille germes d'hommes et de femmes, au milieu six cents, en bas trois cents. Autour des Varas[2] et sur le Vara tu dois, avec ton anneau d'or, ouvrir une porte et une fenêtre, qui d'elle-même donne de la lumière à l'intérieur de la demeure.

31. Alors Yima pensa : « Comment ferai-je le Vara, que Ahura Mazda m'a commandé? » Alors Ahura Mazda dit à Yima : « Beau Yima, fils de Vîvañhat, foule la terre avec tes talons, pétris-la avec tes mains comme les hommes à présent rendent la terre humide » (pour la travailler).

32. Alors Yima fit comme Ahura Mazda le lui ordonnait. Il foula la terre avec ses talons et la pétrit avec ses mains, comme les hommes à présent rendent la terre humide (pour la travailler). 33. Yima fit un Vara, long d'une course de cheval sur chacun des quatre côtés,

et ainsi de suite v. 33-38, comme il lui avait été ordonné 25-30. Lorsqu'il eut tout achevé et qu'il eut avec son anneau magique ouvert la fenêtre, il demanda :

1. Un mille romain.
2. Ou bien, selon la conjecture de Geldner : « Amène-les dans le Vara ».

39. — « Toi, créateur des êtres corporels, toi, saint! Quelles seront maintenant les lumières qui brilleront dans ces Varas que Yima a faits? » 40. Alors Ahura Mazda dit : « Des lumières faites d'elles-mêmes et des lumières faites dans le monde[1]. » Ceci paraît être la seule chose qui manque : de voir les étoiles, la lune et le soleil[2]. Et une année semble être comme un jour. 41. Tous les quarante ans naissent pour chaque couple humain deux êtres humains par couple, femme et homme, de même pour les espèces d'animaux. Ces hommes vivent la vie la plus belle dans les Varas que Yima a faits[3]. 42. « Créateur des êtres corporels, saint! Qui porta alors la religion de Mazda dans ces Varas que Yima a faits? » Alors Ahura Mazda répondit : « L'oiseau Karšiptan[4] ». 43. « Créateur des êtres corporels, saint! Qui est leur maître et conducteur[5]? » Alors Ahura Mazda dit : « Urvataṭnara[6], ô Zarathuštra, et toi-même, Zarathuštra. »

Ce second fargard du Vendîdâd nous fait connaître deux mythes au sujet de Yima qu'il faut séparer, celui des mille années de bonheur de Yima au commencement du monde et celui de l'espace souterrain, l'enceinte, le Vara que Yima fit sur l'ordre de Dieu pour se garantir, lui et une paire d'hommes et une paire d'animaux de chaque espèce, pendant les mauvais hivers qui devaient venir.

1. C'est-à-dire celles qui ont été de toute éternité et qui sont appelées *anaγravaocâ* dans le fragment du *Hâtôxt Nask* **2**, 15, et celles qui ont été faites par les hommes.

2. Car le Vara est souterrain d'après la tradition pehlvie. Il est significatif que ce monde est meilleur que l'enceinte de Yima. On voit qu'il ne s'agit nullement d'un lieu de récompense.

3. L'âge des hommes dans les Varas est d'après le commentaire pehlvi de 150 ans, d'après le *Mînôi-xrat*, **62**, de 300 ans.

4. Il en est parlé aussi dans les livres pehlvis. Cet oiseau qui sait parler, selon le *Bundahiš*, est connu jusque dans la littérature hindoue sous le nom de *cakravâka*.

5. *Ahu*, le représentant de la puissance temporelle, et *Ratu*, celui de la puissance spirituelle.

6. Un des trois fils de Zarathuštra dans sa vie terrestre; ses trois autres fils naîtront à la fin du monde d'une façon surnaturelle, voir au chapitre **4**. *Urvataṭnara* est le chef de la troisième classe, celle des agriculteurs. Les deux autres fils, *Isaṭvâstra* et *Hvarəcithra* sont les chefs des deux autres classes.

1. — Le paradis de Yima.

Le paradis de Yima dans le passé était une légende très répandue dans l'Iran. Plusieurs textes de l'Avesta en parlent (*Yasna*, **9**, 4 s.; *Yašt*, **9**, 9; **13**, 130; **15**, 15; **17**, 29; **19**, 32) et le peignent de la même façon que le Vendîdâd. La mort et tous les maux en étaient bannis; les hommes y vivaient, les pères aussi bien que les fils, d'après l'hymme de Haoma (*Yasna*, **9**) à l'âge de quinze ans, l'âge idéal pour les Iraniens (*Yašt*, **14**, 17). Le Gôš Yašt montre Yima demandant comme une faveur que, pendant mille ans, l'immortalité règne dans le monde créé par le Seigneur. Un écrit pehlvi, le Dînkart, VII, **1**, 24, compare en agrément le monde de Yima au ciel le plus élevé. Pourquoi cette félicité prit-elle fin? Déjà on voit dans l'Avesta (*Yašt*, **19**, 32 ss.)[1] Yima commencer à se complaire aux paroles fausses et trompeuses. Alors, sous la forme d'un oiseau, l'abandonna la gloire céleste, *xvarənah*, la marque divine qui était le lot des élus, la gloire des Iraniens et de la famille des Kavis. Yima et Kai Kâûs avaient été créés immortels, mais s'étaient enorgueillis et étaient par suite devenus mortels[2]. Dans le Bundahiš, **34**, 4, et le Mînôîxrat[3], **27**, 24, le temps du règne d'Yima est de six cent seize années et de six mois. Après quoi, il serait resté cent ans dans un endroit caché. Le reste de sa période de mille années est occupé par ses prédécesseurs, depuis Gaya Marətan, le premier homme. Mais la plus ancienne tradition (*Yašt*, **17**, 30, etc.) compte mille ans. Notre fargard *peut* être à cet égard de la même opinion, quoique nulle part le fait ne soit exprimé formellement. Le récit du paradis de Yima prend fin, quand pour la troisième fois il élargit la terre d'un tiers, c'est-à-dire après neuf cents de ses mille ans. Par analogie avec ce qui précède, la terre devrait durer trois cents ans après cet élargissement; la période de Yima serait alors de douze cents ans. Mais peut-être,

1. *Bundahiš*, **34**, 4.
2. *Pehlvi Vendîdâd*, II, 6; *Annales du Musée Guimet*, XXIV, 36.
3. *Aogemaidê*, **95**.

avec Darmesteter, nous faut-il compter cent ans pour la construction de l'enceinte, en sorte que Yima aurait abandonné son heureux royaume pour le lieu souterrain après l'avoir gouverné pendant mille ans.

Sans doute le mythe de l'âge d'or de Yima-Yama appartenait déjà à l'*époque indo-iranienne*[1]. Le Yama indien éprouve la même inquiétude au sujet de la multiplication des hommes. D'après Sûtrakritânga, un jainasûtra[2], le monde a été créé par *Svayambhû* que les commentaires déclarent être *Viṣṇu*. *Mâra*, « la mort », le démon de l'instabilité et de la concupiscence, donna naissance à *Mâyâ*, en sorte que le monde ne fut pas éternel. Il est dit que *Svayambhû*, dans sa crainte que la terre ne fût trop peuplée, avait appelé Yama, nommé aussi *Mâra*, qui, avec l'aide de *Mâyâ*, fait mourir les êtres créés. Yama était déjà, dans les hymnes védiques, le premier des morts, le premier qui eût trouvé le chemin conduisant à l'autre monde. La solution du problème de l'excès de population est différente selon le caractère différent des Iraniens et des Hindous. Dans les Indes, la solution du problème consiste en ce que Yama montre le chemin de la mort, dans l'Iran en ce que Yima élargit la terre.

Dans notre fargard, il y a une sorte de souvenir de la qualité de Yima comme premier homme, avant que *Gaya Marətan* ne fût clairement désigné comme tel[3]. Ici Yima et Zarathuštra sont mis ensemble, à peu près comme un texte de l'Avesta postérieur (*Yašt*, 13, 87) associe Gaya Marətan et Zarathuštra dans l'invocation des saints. En sa qualité de premier homme, Yama devint dans les Indes le premier mort et le souverain de l'heureux pays des morts. Dans l'Iran la place du premier homme fut prise par Gaya Marətan, l'on pourrait même dire, par le bœuf primordial, dont l'image orne encore le drapeau de la Perse. Du moins l'âme du bœuf primordial, *Gəušurvan*, occupe une place dans l'heureux pays des

1. H. Oldenberg, *Die Religion des Veda*, 533.

2. Traduit par H. Jacobi dans *Sacred Books of the East*, XLV, voir p. 244, avec note 5.

3. E. Blochet, *Revue de l'Histoire des Religions*, XXXVIII, p. 55.

morts de la religion mazdéenne, place qui, au premier aspect, rappelle un peu le rôle du premier mort dans l'autre monde[1].

2. — Le Vara de Yima.

Notre second fargard parle dans sa seconde moitié du *Vara, l'enceinte, de Yima.* Le nom ne fournit pas d'éclaircissement sur la nature de ce lieu; il ne s'interprète ni en bien ni en mal. L'enfer est appelé le *Vara d'Aňra Mainyu* dans un fragment de l'Avesta[2]. Mais l'enceinte sur la montagne des dieux *Elburz* est aussi appelée *Var*[3]. On peut lui comparer le palais que le Touranien *Fraňrasyan*, le grand ennemi des héros iraniens, creusa sous la terre pour y être à l'abri (*Yašt*, 5, 41). On trouve dans le Bundahiš, **29** et ailleurs, comme lieux de refuge aux heures de danger, le Vara de Yima avec sept autres lieux « d'où un chemin est tracé par le pouvoir du monde spirituel et ces lieux sont appelés les sentiers battus de Xvaniras » (« beaten tracks », West; « Klimas », Justi). De tels endroits sont le Kangdez, le pays de Saukavastân, la plaine des Arabes, la plaine de Pêšyânsaî, le fleuve Nâîvtâk, Aîrânvej, l'enceinte construite par Yima et Kašmîr dans les Indes. Un prince immortel règne dans chacun de ces pays. Yima construisit son Vara dans un *passé lointain*. Sur ce point la tradition et le commentaire sont d'accord.

3. — L'hiver de Mahrkûša.

Mais faut-il entendre *les hivers* dont il est parlé v. 22, comme étant *futurs* ou *passés*? Le récit nous fait défaut au moment où il pourrait nous apprendre quand ils paraîtront. La ressemblance de ce mythe avec la légende du déluge chez les Chaldéens et les Hébreux a conduit Lenormant[4], par exemple, à

1. Je ne puis pas voir avec E. Lehmann, *Zarathuštra*, I, 99, dans le Vara de Yima, les restes d'un séjour des morts. Ce Vara souterrain me semble avoir une origine tout autre que le royaume du Yama védique, malgré l'analogie. C'est un séjour de vivants, il n'y a jamais eu de morts.
2. *Annales du Musée Guimet*, XXIV, p. 157.
3. *Dâtistân*, **21**, 2.
4. *Les Origines*, 2e éd., p. 430.

les regarder comme passés. Aussi Rydberg, II, 139, présente l'hiver de Mahrkûša et le Fimbolvetr, le « grand hiver », de l'Edda comme accomplis. Nous reviendrons à cette interprétation lorsque nous nous occuperons de la fin du monde dans l'Edda. Ces savants et d'autres ne sont pas les premiers à l'avoir entendu de la sorte. Maçoudi, mort en 957 après J.-C., raconte que, d'après une tradition, le déluge serait arrivé du temps de Yima[1]. Mais l'indication du savant arabe, du commencement du XIe siècle, Albîrûnî, s'y oppose. Il dit que les Perses ne connaissent pas le déluge ou bien qu'ils parlent d'un déluge limité à la Syrie et à l'Occident et qui aurait eu lieu du temps de Tahmûraš[2].

Dans le Bundahiš, 7, nous trouvons le récit d'une sorte de déluge[3]. Tištar, Sirius, faisait pleuvoir sur la terre avant l'apparition de l'homme jusqu'à ce que l'eau fût à hauteur d'homme. Tous les animaux malfaisants auraient péri, ayant cherché un abri sous la terre. Au contact de leurs cadavres, l'eau serait devenue salée. Cette légende sert aussi à expliquer l'origine des fleuves et des lacs; mais elle n'a aucun rapport avec le mythe de Yima.

La chronologie postérieure établit que Yima, après plus de six cents ans d'âge d'or, « vécut cent ans dans un endroit caché »[4], et le grand Bundahiš explique cette expression mystérieuse en disant que Yima, après son gouvernement, « passa cent ans dans le Var »[5]. Mais cela signifie seulement qu'on a eu besoin d'un siècle pour faire concorder le nombre des années. Cela ne veut pas dire que la désolation soit arrivée pendant ces cent années. Toute la tradition mazdéenne est d'accord pour placer les hivers de désolation *à la fin du monde*. Déjà dans notre fargard, le séjour dans le Vara est considéré comme très long. Il dure encore au moment où écrit l'auteur

1. *Annales du Musée Guimet*, XXII, 19.
2. Trad. Sachau, dans *Indian Antiquary*, 1875, IV, 318.
3. Spiegel, *Genesis und Avesta*, Ausland, 1868, 658, d'après Andree : *Die Flutsagen*, 15.
4. *Bundahiš*, **34**, 4.
5. *Annales du Musée Guimet*, XXII, 18.

et durera évidemment encore longtemps. Le mazdéisme comptait douze mille ans pour la durée du monde, partagés en quatre période de trois mille ans. Durant la première, l'existence était spirituelle, durant la seconde corporelle, mais pure, sans intervention d'Aṅra-Mainyu. La troisième époque est remplie par la lutte entre le bien et le mal : Yima règne pendant mille ans; durant le second millénaire, c'est Aži Dahâka; la troisième période de mille ans finit à la naissance de Zarathuštra qui commence la quatrième et dernière époque de trois mille ans, où règne le Seigneur. A la fin de chaque espace de mille ans, se montrera un des trois libérateurs du monde, fils de Zarathuštra. Après que le premier d'entre eux aura paru, il y aura une grande désolation de tout ce qui est vivant. « Alors se produira le rétablissement de l'humanité du Var de Yima. » Mais le cours du monde se poursuit et la fin du monde mazdéen a lieu, seulement quand la dernière période de trois mille ans se termine à l'apparition du troisième et dernier des fils futurs de Zarathuštra, Saošyant.

On voit que le mythe de la destruction du monde par un hiver et de son repeuplement par le Vara de Yima a été placé ici dans un coin de la grande eschatologie mazdéenne, mais que sa place originelle ne peut pas avoir été celle-là. On avait un vieux mythe de la fin du monde qui était de trop dans la nouvelle cosmogonie et dans l'eschatologie orthodoxe. Il est significatif que le Bundahiš, la principale source de notre connaissance de la chronologie du monde mazdéenne, ne mentionne point l'épisode de Mahrkûša-Yima dans l'eschatologie. Ce mythe n'en fait pas partie.

Le zoroastrisme a-t-il trouvé le mythe de Mahrkûša-Yima comme une espèce de déluge dans le *passé* avant de s'en servir pour son eschatologie? Si l'on admet ce point de vue qui est celui de M. Tiele[1] et d'autres savants[2], on s'explique difficilement pourquoi le zoroastrisme aurait placé cette histoire à la fin du monde où elle cadre si mal. Pourquoi alors ne pas s'en servir pour terminer le gouvernement de Yima? Déjà avant

1. *Inleiding*, II, 94.
2. Par exemple, Bruno Lindner, *Festgruss an R. Roth*, p. 215 s.

la grande eschatologie zoroastrienne[1], il y avait sans doute un mythe se rapportant à la fin du monde par la neige et le froid et après laquelle le Vara de Yima repeuplerait la terre. Le Dînkart, VII, 1, et le Mînôîxrat, 27, nous font pressentir une plus ancienne conception de l'histoire du monde quand ils joignent les deux exploits de Yima : 1° le paradis dans les anciens temps et 2° le nouveau monde repeuplé par son Vara, à la fin de celui-ci, après l'hiver de Mahrkûš. Alors le Vara de Yima serait ouvert, les hommes en sortiraient avec les animaux et, tous, ils se multiplieraient sur la terre. Le lait du bétail serait plus riche et donnerait aux hommes une nourriture abondante (*Dînkart*, VII, 9, 4 s.). Ainsi les temps merveilleux du commencement et de la fin sont liés au nom de Yima avant l'apparition du zoroastrisme dans l'Iran. Le paradis de Yima et son enceinte[2] étaient tous deux situés dans l'*Airyana Vaêjah*, l'Iranvej, le pays d'origine des Iraniens.

Il est impossible de savoir si les hivers de dévastation ont appartenu au passé, avant de devenir une fin de monde qui à son tour a cédé la place à l'eschatologie mazdéenne. Spiegel [3] présume que le second fargard du Vendîdâd, à la suite du premier, a pour but de montrer combien la vie était heureuse dans l'Airyana-Vaêjah avant qu'Aṅra-Mainyu n'eût envoyé l'hiver et ses tourments, de sorte que ce mythe serait simplement une explication de l'hiver. En tous cas toutes les traditions sont d'accord pour donner au mythe un sens *eschatologique*. Ma conclusion est confirmée par H. Usener dans son ouvrage, *Die Sintfluthsagen*, p. 209. Il est, d'après lui, évident qu'il ne s'agit pas dans notre chapitre du Vendîdâd d'une sorte de déluge dans le passé, mais « d'un événement futur, la fin et le renouvellement du monde ». Déjà l'éminent iraniste danois, Westergaard, a fait cette même observation. E. Lehmann dans

1. Comparez C. P. Tiele, *Geschiedenis van den Godsdienst in de Oudheid*, II, p. 26 s., 149.

2. *Mînôi-xart*, 62, 15. — *Bundahiš*, 29, 14, relègue le *Vara* de Yima dans le milieu de Pârs dans le Sruvâ. Le Bundahiš nous donne la géographie et la chronique du zoroastrisme authentique.

3. *Avesta uebersetzt*, p. 69.

son récent ouvrage, *Zarathuštra*, I, p. 97, suit son célèbre compatriote.

Cette *façon* de se représenter la calamité suprême est particulière à l'Iran. Nous comprenons ce qu'étaient pour les Iraniens le froid, la neige et la gelée quand nous les voyons placer le froid dans la demeure du Mauvais Esprit. Le nord est le séjour du mal. Des prières aux ancêtres dans l'Avesta nous montrent la joie éprouvée quand les eaux glacées se dégèlent (*Yašt*, 13). Une confusion relativement au fléau qu'on craignait a été causée par le nom du sorcier, qui, d'après la littérature pehlvie, occasionnera le mal : *Malkôš*, et par le substantif qui désigne la neige ou la pluie : *Malkôšân*. Ce sorcier paraîtra pendant sept années, puis par son pouvoir magique pervers, il ravagera la terre pendant trois hivers. Les animaux et les plantes périront, les hommes mourront faute de feu. D'après certaine version une créature sur mille seulement devrait survivre. La sorcellerie et le culte des mauvais esprits se répandront [1]. Dans le quatrième hiver il mourrait lui-même, par la puissance de la prière [2]. Le Vendîdâd ne le nomme pas. Nous possédons heureusement un fragment de l'Avesta (Westergaard, 8, *A. M. G.*, XXIV, 8 s.), contenant son nom dans la langue de l'Avesta ; ce nom est *Mahrkûša*. Le fragment du reste n'est autre chose qu'une formule d'exorcisme contre un démon, une druj, qui s'appelle ainsi. Le texte du fragment est en mauvais état, mais laisse comprendre que ce très fort (*ašaojišta*) démon vient avec une « dure (*staxrô*) gelée » (*zaya*) « qui cause la mort » (*mərətô*), ou comment les mots doivent-ils être grammaticalement compris ? Darmesteter montre que les mêmes mots ou du moins des mots apparentés sont employés dans le Vendîdâd, 2, 22, pour désigner le terrible froid qui fait mourir : *staxrô mrûrô zyâ*, « une dure et mortelle gelée. » On ne peut douter après cela que nous n'ayons affaire au mauvais esprit du froid de l'hiver, de la neige et de

1. *Grand Bundahiš*, *Annales du Musée Guimet*, XXII, 19; *Pehlvi Bahman Yašt*, *Sacred Books of the East*, V, p. LIX ; *Dâtistân*, 37, 95 s.
2. *Dînkart*, VII, 9, 3.

la glace. Ce nom de Mahrkûša, écrit en pehlvi Markûs [1], est de la famille de mahrka, mahrkatha, mort, et signifie celui qui fait mourir, le destructeur. Tout doute est aplani depuis que M. West en 1897, dans *Pahlavi Texts*, V, a traduit un passage du septième livre du Dînkart, qui finalement nous en fait connaître plus que le fragment de l'Avesta sur ce démon. C'est là (*Dînkart*, VII, **9**, 3) qu'est rapportée « la manifestation du sorcier Mahrkûš pendant sept années, durant l'année annoncée dans toutes les régions qui sont au nombre de sept. La venue (et) l'arrivée de l'hiver de Mahrkûs, la destruction de la plus grande partie (de) l'humanité (et) des animaux pendant trois hivers et durant le quatrième, par la terreur (de) ces hivers (et) la sorcellerie de Mahrkûš; et la mort de Mahrkûs de rare progéniture (*gašûko zahišno*) durant le quatrième hiver par le Dâhmân Afrin » (d'après West).

La leçon *Malkôš*, généralement acceptée avant qu'on n'ait fait attention au fragment de l'Avesta dit de Westergaard, 8, et conservée par West comme une alternative possible quelque temps encore (voir *Pahlavi Texts*, II, 479, III, 59), a peut-être déjà trompé les auteurs pehlvis postérieurs eux-mêmes, par sa ressemblance avec מַלְקוֹשׁ, la bienfaisante (!) pluie de l'arrière-saison (*Deut.*, **11**, 14), au printemps [2]. Vraisemblablement, par exemple, le Mînô-î-xrat, **27**, 28, peut-être même le Dâtistân, **37**, 94 (comparez E. W. West, *Pahlavi Texts*, V, p. 108, note 1) et le Grand Bundahiš (*A. M. G.*, XXIV, 19), comprenaient-ils *Malkôšân*, comme ayant le sens du mot chaldéen et hébreux, qui signifie : pluie de l'arrière-saison, à la place de « œuvre du destructeur » ou « les destructrices » (sc. chutes de neige). Les savants européens, Spiegel et de Harlez, par exemple, égarés par la même consonance, ont trouvé une conclusion facile : l'hiver était originairement une pluie [3] et la légende sortait de la *Genèse* [4].

1. *Dînkart*, VII, **1**, 24, **9**, 3; V, **3**, 3; *Mînôt-xrat*, **27**, 28; *Saddar*, **9**, 5; *Dâtîstân*, **37**, 94.

2. Non à l'automne, comme le prétend M. West

3. Spiegel, *Avesta*, p. 33, note 3.

4. Ch. de Harlez, *Avesta*, 15. Ce savant, enlevé, il y a un an, à son

4. — Les prétendus rapports historiques de l'hiver de Mahrkûša avec le déluge sémitique.

La connaissance de l'origine et du sens du mot *Mahrkûša* me semble avoir enlevé le seul appui valable à l'hypothèse d'un emprunt fait au judaïsme. Mais Darmesteter, avec sa tendance à trouver de plus en plus dans l'Avesta l'influence du judaïsme[1], et en dépit de sa découverte de l'origine de « Malkôš », s'attache au second mythe de Yima, dans son ouvrage classique sur l'Avesta (*A. M. G.*, XXIV, p. LVIII ; XXII, p. 19 ss.), pour montrer que c'est une transposition du récit de l'arche de Noé. A côté de la ressemblance générale : une destruction du monde dont le Seigneur avertit un homme destiné à sauver de la perte un couple de chaque espèce, Darmesteter, à ce que je vois, ne peut trouver qu'un seul trait[2] qui rendrait le rapprochement plus étroit. « Yahvéh sauve un *juste*, Noé »; « Ahura Mazda fait construire par Yima Xšaêta, le roi *juste*, un palais souterrain ». Mais ce rapprochement n'est qu'apparent. Comme le dit l'éminent zendiste lui-même, l'Avesta ne connaît pas l'interprétation monothéiste et judaïque qui explique le déluge comme un châtiment. Il est vrai que le Vara de Yima doit réunir des hommes choisis et des animaux, « les plus grands, les meilleurs et les plus beaux de toutes les

long et fidèle travail, croit que le 2e Fargard du Vendîdâd a un seul auteur excepté pour le commencement et pour la fin, *l. c.*, 25, note 2.

1. Dans la nouvelle édition de sa traduction du Vendîdâd, parmi les *Sacred Books of the East*, qui parut après la mort du regretté Darmesteter, celui-ci a pourtant limité un peu sa tendance de voir dans l'*Avesta*, l'influence juive. — Il est impossible d'expliquer, avec lui, toutes les *bibles* par celle des Juifs (*A. M. G.*, XXIV, LIX); qu'on pense seulement à celles de l'Inde; ou toutes les idées d'une révélation de Dieu à un élu par l'expression dans notre Bible : « Yahvéh dit à Moïse », *l. c.*, LVII, c'est du reste une chose naturelle surtout pour les religions historiques. On ne peut davantage expliquer toutes les chroniques du monde par celle du judaïsme, *l. c.*, LIX; qu'on pense seulement au livre sacré du peuple Quiché à Guatémala : Popol-Vuh, ou aux périodes du monde selon les anciens Mexicains.

2. Ch. de Harlez, *Avesta*, 24, note 4, regarde l'oiseau Karšiptan comme la colombe de l'arche. Il y a une différence bien marquée entre leur rôle et cette différence exclut ce rapprochement.

espèces », des hommes sans maladie, même sans les défauts habituels qui gâtent la vie en commun. Mais nulle part, le fait que Yima soit sauvé n'est regardé comme une récompense, non plus que la destruction du reste des habitants de la terre n'est considérée comme une punition [1]. Yima lui-même n'est pas choisi en tant que « juste », comme Noé. Au contraire, la tradition de l'Avesta et des écrits pehlvis nous apprend que le gouvernement de Yima dans l'âge d'or primitif se termina lorsque l'éclat divin du prince, *xvarənah*, l'abandonna parce qu'il commençait à se corrompre et à se complaire en des paroles fausses et trompeuses. Cette faute n'est mise nulle part en connexion avec sa disparition sous la terre de manière à présenter cette disparition comme une *punition*. Nous avons affaire plutôt à deux choses tout à fait différentes : 1° la chronologie zoroastrienne où l'âge d'or de Yima figure comme un de ses millénaires, arrêté par l'apparition du péché de Yima et qui d'après la tradition postérieure et plus complexe est combiné tant bien que mal avec les mythes de Gaya Marətan et des autres prédécesseurs de Yima; 2° le vieux mythe iranien des hivers futurs et du repeuplement de la terre pendant le grand printemps à venir par le Vara de Yima, mythe qu'il fallut ensuite accommoder à la conception zoroastrienne du monde. Mais le mythe de Vara nous présente encore moins la *récompense* du « juste » Yima. C'était tout simplement la renaissance du monde après sa destruction, qui, envisagée au point de vue du dualisme de Zoroastre, n'était autre chose que l'œuvre d'un des instruments d'Añra-Mainyu, le démon du froid de l'hiver, Mahrkûša. S'il est besoin de conclure à un emprunt de la part des Iraniens, ce serait plutôt un emprunt fait aux Chaldéens chez qui le point de vue religieux était moins accentué ou compris d'une façon moins pure que chez les Juifs. Si l'Avesta, qui connaissait le *Très sage Seigneur* et la sanction du bien et du mal, a emprunté à la *Genèse*, le récit de l'inondation, pourquoi au-

1. Déjà, le *Vendidâd*, 2, comme d'ailleurs plusieurs autres récits du même genre, réfute la thèse de S. R. Steinmetz, *l. c.*, 596, note 1 : « La doctrine des catastrophes du monde a toujours un motif moral. »

rait-il omis ce qui l'aurait intéressé le plus? La différence entre le Vara de Yima et l'arche de Noé est frappante. Le premier n'a de valeur que dans l'avenir, le second est seulement un souvenir. Le premier est un refuge contre la neige, le second contre l'inondation. Le Vara de Yima est un pays souterrain. Noé construit une espèce de vaisseau. On objectera que ce sont des modifications nécessitées par la nature et le climat de l'Iran. Mais les Israélites eux-mêmes que savaient-ils de la grande navigation? Pour trouver une fable qui dans sa disposition extérieure corresponde au palais souterrain de Yima, il faut aller chercher l'antique mythe des Incas, dans le Pérou, celui des cavernes souterraines (*ongwe*) de Manco-Capac et de ses frères, ou de Pacari-Tambo[1]. Là heureusement le voisinage de l'Océan élimine toute idée d'influence étrangère.

De plus, la constatation des diverses *époques* où ces récits ont paru empêche d'admettre une influence juive. L'histoire des hivers à venir et du Vara de Yima est nécessairement beaucoup plus ancienne que la chronologie et la cosmogonie zoroastriennes qui, d'après le Dînkart, étaient contenues dans le *Dâmdât-Nask* et dans le *Citradât-Nask* de l'Avesta antérieur, Nasks, que nous avons perdus, mais dont les traits généraux nous sont conservés dans l'écrit pehlvi, le Bundahiš. Car ces mythes dérangeaient plutôt la chronologie du monde et n'y auraient pas été englobés, s'ils n'eussent déjà été répandus. La chronologie du monde du mazdéisme était connue déjà au ɪvᵉ siècle avant J.-C., de Théopompe, comme nous pouvons le constater, lorsque Plutarque cite un passage de ses *Philippiques*, dans *De Iside et Osiride*, chap. 47. Cela nous mène à une époque trop reculée, pour que le récit biblique du déluge ait pu déjà pénétrer dans le folklore iranien[2].

1. C. R. Markham, *Narratives of the rites and laws of the Yncas*, p. 5 s.

2. Un savant qui n'est ni hébraïsant, ni iranisant, mais qui par l'étude du folklore a acquis la pratique d'une bonne méthode comparative, A. Nutt, parle du rabbin Dʳ A. Kohut et de son ouvrage : *The Zend-Avesta and the first eleven chapters of Genesis* dans *Jewish Quarterly Review*, avril 1890, dans : *The voyage of Bran* de Kuno Meyer, p. 315, note 1. M. Nutt est, selon moi, dans la vérité lorsqu'il trouve la dépendance du mythe du Vara par rapport au déluge biblique « incroyable au plus haut point ».

Le récit de la Genèse est lui-même un emprunt. En dépit du monothéisme qui sépare le récit biblique de tous les autres récits analogues, l'origine chaldéenne du déluge ne saurait être niée, mais il faut y voir une preuve du pouvoir qu'avait le Yahvisme de pétrir et de former à nouveau ce qu'il prenait à d'autres, d'après son propre esprit[1]. Ce cas appartient au petit nombre de ceux où l'influence extérieure est démontrée, sans contestation possible. Le récit est transformé au point de vue *religieux*, mais pas autrement. J. Halévy rassemble dans ses *Recherches bibliques*, I, p. 129 s., quatre traits qui sont incontestablement chaldéens : le lieu où l'arche s'est arrêtée est le mont Ararat; si l'historien avait été palestinien, c'eût été le mont Liban. Le bois dont l'arche est construite, גֹּפֶר, bois de gopher, est le *giparu* babylonien, arbre qui croît dans les terres basses et marécageuses. Le nom de l'arche, תֵּבָה, par le changement du ט babylonien en ת hébreu, n'est autre que *ṭebitu*, une espèce de vaisseau. Le *bitume*, appelé dans la Bible (*Genèse*, **14**, 10; *Exode*, **2**, 3) חֵמָר, est le bitume ordinaire de l'Égypte et de la Palestine. Mais dans le récit du déluge, il est parlé de כֹּפֶר, le *kupru* babylonien.

Le mythe iranien de l'hiver serait-il donc venu de Chaldée? Certainement les mythes des Babyloniens et leurs spéculations sur la création et les temps primitifs ont exercé une vaste influence[2]. Et pour d'autres parties de leur civilisation, les Iraniens ont beaucoup reçu des habitants des rives du Tigre et de l'Euphrate. Mais plusieurs des raisons qui ont été données contre une origine hébraïque peuvent être alléguées également contre une origine chaldéenne. Pourtant on ne peut obtenir une réponse aussi décisive que dans le premier cas. La probabilité de l'origine indigène des hivers à venir ne résulte pas seulement des différences entre le mythe babylonien et le mythe iranien, — quant à la cause : à Babylone, la colère des dieux contre la ville Surippak — quant à l'époque :

1. R. Andree, *Die Flutsagen*, p. v, met le récit du déluge biblique avant les autres : « déjà à cause de son contenu moral ».

2. Mais il ne faut pas non plus attribuer aux Chaldéens une part aussi grande que le fait E. H. Meyer, *Die eddische Kosmogonie*, 1891.

à Babylone, le passé ; — elle ressort encore de l'étude comparée des nombreux récits du déluge. Beaucoup de ceux-ci, en effet, rappellent beaucoup plus le récit de Ṣit-napištim dans l'épopée d'Izdubar rattachant son salut merveilleux à l'indication du dieu Ea qui l'avertit en rêve, que ne le fait le récit des hivers de Mahrkûša et du Vara de Yima. Et cependant on ne peut raisonnablement y voir des échos du mythe babylonien.

La tradition indienne du Mahâbhârata, où Manou construit un vaisseau pour se sauver de l'inondation à l'instigation d'un dieu qui avait pris la forme d'un poisson, est plutôt indigène que d'origine chaldéenne[1]. Aussi en Mongolie, on parle d'une inondation qui fit périr la plupart des hommes et des animaux [2].

5. — Le déluge du Bundahiš, 7, et le déluge chaldéen.

Si la tradition iranienne emprunte quelque chose au déluge chaldéen, on pourrait chercher cet emprunt non seulement dans le mythe de Yima dans le Vendîdâd, 2, mais aussi dans le Bundahiš, chap. 7, où les spéculations astronomiques, auxquelles le récit du déluge est uni, indiquent une origine postérieure, moins populaire, et semblent révéler une parenté babylonienne.

1. D'après Burnouf et Lenormant, *Origines*, 2e éd., I, p. 425 s., le poisson de l'inondation indienne aurait une origine babylonienne ; car le culte des dieux poissons n'existait pas dans les Indes, mais Ea est « le dieu ichtyomorphe pas essence ». Néanmoins Viṣṇu se change en plusieurs sortes d'animaux et même en poisson, afin de pouvoir conduire le vaisseau de Manou avec sa corne sur le sommet du rocher élevé, le *Zoy* et, ainsi le sauver, E. Hardy, *Indische Religionsgeschichte*, p. 109 s. Le récit de la métamorphose du dieu en poisson, poisson que Manou trouva dans l'eau où il se lavait et qui le sauva, est de couleur purement indienne. Manou aurait été bon pour le petit poisson et pour cela aurait été sauvé, d'après le Bhagavata Purâṇa, traduit par Burnouf dans Muir, *Original sanskrit texts*, VIII, p. 359. H. Usener, *Die Sintfluthsagen*, Bonn, 1899, p. 138, remarque, contre l'hypothèse d'une origine sémitique du déluge indien, que le poisson divin et reconnaissant se trouve aussi dans le folklore germanique.

2. N. Prjevalski, *Mongolie et pays des Tangoutes*, p. 218.

« L'eau s'éleva à la hauteur d'un homme sur toute la terre; et les créatures malfaisantes de la terre, étant toutes tuées par la pluie, allèrent dans les trous de la terre », et y moururent.

Voici *la ressemblance* entre le récit du déluge babylonien, du déluge hébreu et celui du Bundahiš, 7 : c'est un déluge destructeur, causé par *la pluie,* non par l'hiver. Dans la Genèse, la pluie est la seule cause. De même dans l'épopée d'Izdubar (= Gilganu), la pluie joue le rôle principal quoique la mer soit nommée. La description suivante est prise dans la traduction qu'a donnée J. Halévy, dans ses *Recherches bibliques*, p. 622 s.

L'agent des ténèbres fit tomber le soir une pluie lourde.
Je craignis la face du jour.

. . . .

Aussitôt que l'aube apparut,
un nuage noir se leva du fond du ciel;
Ramman y fit entendre son tonnerre;
Nabu et Marduk marchèrent en avant;
les agents parcoururent les montagnes et les vallées;
Nergal agita le targul;
Ninip avança en lançant des traits (?);
les Anunna portèrent des flambeaux;
par leurs flammes, ils incendièrent la terre.
Les flots de Ramman atteignirent les cieux,
et changèrent l'éclat du jour en ténèbres.
Il inonda la terre comme... un jour l'ouragan sévit et
souffla rapide... les eaux dépassèrent la hauteur des montagnes
et atteignirent les hommes à l'improviste comme l'ouragan.
Le frère ne vit pas son frère; dans le ciel on ne remarqua plus les hommes.
Les dieux craignirent le déluge.
Ils se retirèrent et montèrent vers le ciel d'Anu.

Aussi dans le Hyndloljóþ, 42[1] (strophe appartenant en vérité à un tout autre poème, « Le court oracle de la sorcière »,

1. Nous citons les strophes d'après l'édition de Bugge.

Vǫlospá en skamma, strophe 13 dans l'édition de Finnur Jónsson), il est dit avec une allusion évidente à la fin des choses :

> La mer s'élève dans les tempêtes,
> jusqu'au ciel lui-même,
> elle recouvre les terres,
> et l'air se corrompt,
> de là viennent des neiges
> et des vents impétueux.
> C'est alors dans l'ordre tracé,
> que les dieux[1] finissent.

La *différence* entre l'épopée sémitique et le récit du Bundahiš est, comme le remarque M. West, que dans le second la catastrophe a lieu *avant* l'apparition de l'homme. Ce trait particulier se retrouve dans le mythe de l'Edda sur le sang d'Ymer, qui noya les géants.

Il serait risqué de tirer des conclusions décisives sur l'origine de ces traditions, d'après les ressemblances et des dissemblances, que nous avons constatées.

6. — L'hiver de Mahrkûša et le « grand hiver » de l'Edda.

Le lien est beaucoup plus étroit entre les trois hivers du monde de Mahrkûša et le Fimbolvetr de la *Snorra Edda*[2], le « grand hiver », qui doit aussi avoir lieu à la fin du monde. Parmi les événements qui précéderont la ruine des dieux, la *Gylfaginning* place le Fimbolvetr. Alors la neige viendra de toutes les directions du ciel, il y aura une dure gelée[3] et des tempêtes, et le soleil ne servira plus à rien. Trois hivers se succéderont sans qu'il y ait entre eux d'été. Auparavant seront déjà venus trois autres hivers, pendant lesquels une guerre commencera sur toute la terre, etc. La ressemblance

1. Lire *rǫgn* au lieu de *regn* avec Finnur Jónsson. Bugge aussi suppose qu'il faut lire *rǫgn*.

2. Voir Darmesteter dans S. *B. E.*, IV, p. 10 s. et *Ormazd et Ahriman*, p. 234 s.

3. Cf. *Vendîdâd*, 2, 22 ss.

entre ces trois hivers sans interruption et les trois hivers sans interruption de Mahrkûša est telle, que le rapport entre le mythe islandais et la légende de Mahrkûša me semble incontestable. Ici l'emprunt est beaucoup plus vraisemblable que dans les autres cas, parce que dans la Gylfaginning nous n'avons pas affaire à une croyance populaire très répandue, mais à une œuvre savante dont l'auteur puise à toutes les sources,norroises,chrétiennes et autres, qui étaient à sa portée. On objectera la distance entre l'Iran et l'île de la mer glaciale où la race germanique était parvenue au degré le plus élevé de civilisation qu'elle atteignît en ce temps. Mais il n'est pas plus étonnant que la Gylfaginning connaisse les trois hivers iraniens de la fin du monde, qu'il ne l'est de voir Snorre Sturlason raconter dans la préface de l'Edda postérieure la légende de Zarathuštra riant quand il vint au monde[1].

Même si ce *enn maera fimbolvetr*, « le fameux grand hiver », dont il est parlé aussi dans le Vafþrúþnesmál, **44**, est une création indigène — il est tout aussi admissible que ce mythe soit né en Islande ou dans le nord, comme la tradition des hivers de Mahrkûša est née dans l'Iran et celles d'un déluge sont nées dans différents pays — je crois néanmoins que les *trois* hivers de la Gylfaginning trahissent la connaissance des légendes de l'Iran. Nous reprendrons l'examen de l'origine du récit eddique quand la suite de notre étude nous y amènera. Ici il s'agissait seulement de l'origine du récit du Vara de Yima et de l'hiver de Mahrkûša. Même s'il y a un lien historique entre ce récit et celui du Fimbolvetr, ce n'est évidemment pas le mythe iranien qui se trouve sous la dépendance du mythe norrois.

1. A. V. W. Jackson, *Zoroaster*, p. 286 s.

II

ÉTUDE COMPARATIVE AVEC LES AUTRES MYTHES D'UNE DESTRUCTION DU MONDE ET DE SON RENOUVELLEMENT.

Dans tous les cas l'hiver de Mahrkûśa et le Vara de Yima appartiennent au même groupe de représentations de la fin du monde et de son renouvellement dans le passé ou dans l'avenir que le déluge de l'épopée d'Izdubar et celui de la Genèse. Pour déterminer la place de ces mythes dans l'ensemble des conceptions de la vie à venir, nous devons, en nous plaçant à *notre point de vue eschatologique*, examiner les *récits d'un déluge et les récits analogues.* Cette étude est donc dirigée par un tout autre intérêt que celui qui a inspiré les travaux particuliers sur ce sujet par Schoebel[1], Fr. Lenormant[2], R. Andree[3], Fr. Schwarz[4], H. Usener[5], etc. Je suis arrivé à parcourir l'immense domaine qu'il m'était nécessaire d'explorer grâce à la très grande bonté de mon professeur et ami, M. Marillier, qui m'a gracieusement permis de consulter ses notes abondantes relatives à la cosmogonie et aux récits de déluge[6].

1. *De l'universalité du déluge*, Paris, 1858.
2. *Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux*, 2e éd., Paris, 1880.
3. *Die Flutsagen*, Braunschweig, 1891 : aperçu magistral de la question.
4. *Sintflut und Völkerwanderungen*, Stuttgart, 1894.
5. *Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, III. *Die Sintfluthsagen*, Bonn, 1899. Ouvrage important surtout pour la connaissance de l'origine et du caractère des légendes grecques du déluge, etc.
6. Les notes que je tirerai directement des extraits de M. Marillier seront marquées d'un M.

1. — Les mythes d'une dévastation de la terre et de son repeuplement dans le passé.

a) *Les déluges.*

La cosmogonie et le déluge sont étroitement liés l'un à l'autre. Non seulement la philosophie de la nature chez les premiers philosophes grecs, qui n'ont fait autre chose que disposer avec ordre les croyances populaires, et les légendes babyloniennes enseignaient que la terre est sortie de l'eau. Ce mythe se trouve dans le monde entier. Parmi les diverses formes qu'il a prises on remarque la légende d'un rat pêchant la terre du milieu de l'eau. La tradition brahmanique aussi bien que la foi iranienne nous apprend que tout vient de l'eau[1]. « La terre a été tirée de l'eau et formée au moyen de l'eau », lisons-nous même dans II Pierre, 3, « avant que le monde d'alors pérît submergé par l'eau ». Parfois les récits de la naissance du monde par l'eau et ceux de la grande inondation se confondent comme chez les Santals[2]. Mais pour notre dessein, il faut bien séparer les deux mythes. Ce qui nous intéresse, c'est la dévastation du monde, « sa mort » ; et le renouvellement du monde, « sa vie continuée », par un ou plusieurs êtres qui en bateau, sur des montagnes, sur des arbres, sur des îles, dans des grottes ou de n'importe quelle autre façon échappèrent à la destruction et repeuplèrent ce qui, en plusieurs endroits, est simplement appelé « la nouvelle terre »[3].

Le récit d'un déluge sous ses formes changeantes se trouve dans les pays les plus diverses. Seules quelques contrées où le bouddhisme a ses fidèles, particulièrement la Chine et le Japon[4], le nord de l'Asie, une grande partie de l'Europe et la race noire[5] semblent l'ignorer. En Asie il n'existe pas seulement

1. Grand Bundahiš, *Annales du Musée Guimet*, XXII, p. 262, note 27 ; et le commentaire pehlvi du *Vendîdâd*, 19, 11.

2. N. W. Hunter, *Annals of rural Bengal*, p. 147. M.

3. Warren, *History of the Ojibwa nation*, *Minnesota historical Society's collections*, V, 1885, p. 162.

4. Andree, *l. c.*, p. 35.

5. Lenormant, p. 382. Les Égyptiens ne connaissaient pas de déluge,

dans les anciennes civilisations de l'Inde, de l'Iran, de la Chaldée et de la Palestine, mais il se retrouve encore, en partie sans relation directe avec la civilisation de ces peuples dans beaucoup d'autres nations, depuis les Aléoutes, près du détroit de Behring, depuis le Kamschatka et la Mongolie jusqu'aux races indigènes de l'Indo-Chine et des Indes, mais surtout et naturellement chez les peuples qui habitent des îles. Ainsi le récit bohémien d'un déluge[1], qui rappelle un peu l'ancien récit indien du déluge du Mahâbhârata, n'est véritablement pas indien, mais indigène (Andree, 23). Dans les îles de l'océan Pacifique, nous pressentons à l'avance que le déluge est la règle. En Europe, on trouve chez les Grecs et chez les Celtes[2] les récits de déluge qui nous sont les plus familiers. L'Amérique est la terre bénie des traditions de déluge. Les moines espagnols qui les premiers connurent la haute et ancienne civilisation des Indiens habitant entre le Chili, le Pérou et le Mexique, ne pouvaient assez exprimer leur étonnement que ses peuples, de l'autre côté de la mer, connussent Noé et le déluge des méchants, de même que tant de dogmes et d'usages de l'Église. Nous ne pouvons les blâmer d'avoir cru pendant longtemps que c'étaient les traditions de la Genèse qui survivaient chez les Péruviens[3], les peuples de la Nouvelle-Grenade[4] et ailleurs. Plusieurs de ces religions nationales avaient leurs propres livres sacrés. Chez les Aztèques, les Miztèques et d'autres on voyait encore des tableaux ou des bas-reliefs représentant le déluge et Coxcox, Tea Cipactli ou Tezpi ou

A. Wiedemann, *Die Toten und ihre Reiche im Glauben der alten Aegypter*, p. 3 s.

1. H. von Wlislocki, *Vom wandernden Ziegeunervolke*, p. 264, cité par Lenormant, 432, 442.

2. E. Davies, *The mythology and rites of the British Druides*, 1805, p. 95. M. — Les récits grecs du déluge ont été réunis par Lenormant, *l. c.*, 432-442.

3. Zarate, *Pérou*, 1555, traduction française de 1700. M.; Velasco dans Ternaux-Compans, XVIII, p. 104. M.; A. de la Calancha, *Coronica moralizada del orden de S. Augustin en el Peru*, 1639, I, p. 36. M.

4. D. Lucas Fernandez Piedrahita, *Historia general de las conquestas del nuevo regno de Granada*, I, 1, p. 17 s. M.

quel que soit le nom de leur Noé [1]. Autant était grande la différence de mœurs et de façon de vivre entre ces sociétés si développées même quand elles vivaient côte à côte comme dans le Nicaragua, autant était complète parmi elles la conformité des traditions et des usages religieux [2]. La conviction de leur origine biblique ne fut pas diminuée, lorsqu'on trouva le récit du déluge même chez les Peaux-Rouges de l'Amérique du Nord, parfois avec des ressemblances aussi frappantes que celles de la légende des Algonquins dont le Noé, Messu, avait envoyé un corbeau pour chercher la terre [3]. Seulement les recherches qui ont été faites ultérieurement ont permis de constater que ces traditions aussi bien que « les rites catholiques censés contrefaits par le diable » dans les grandes civilisations américaines, sont de simples analogies sans rapport historique avec les religions de la Bible. De nos jours encore un savant catholique s'est efforcé de prouver que le christianisme était arrivé au Mexique travesti par le diable [4].

L'histoire du déluge est répandue en Amérique depuis les Esquimaux jusqu'aux habitants du Cap Horn. La dévastation causée par l'inondation ne s'est pas toujours limitée à la terre ou à une partie de la terre. Quelquefois même elle a troublé jusqu'aux corps célestes. Les Mexicains croyaient que le premier soleil avait été précipité dans l'eau par Quetzalcoatl lorsqu'il mit fin à l'âge des géants [5].

b) *Dévastations de la terre par le feu, etc.*

Pour assigner à ces mythes d'un déluge leur place dans l'histoire des dogmes religieux touchant à la vie future, il faut savoir que la destruction du monde n'est pas toujours causée par l'eau. Les Chicimèques de Mexico [6] enseignaient que le

1. A. Humboldt, *Vues des Cordillères*, 1816, I, p. 107 ss.
2. Squier, *Nicaragua*, II, p. 348.
3. P. Paul le Jeune, *Relation de la Nouvelle-France*, 1633, p. 77. M.
4. E. Beauvois, *La contrefaçon du christianisme chez les Mexicains du moyen-âge*, dans *Le Muséon*, 1898, p. 122 ss.
5. E. Beauvois dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, X, 23.
6. Ternaux-Compans, XII, p. 2 ss. M.

premier des quatre âges du monde s'était terminé par un déluge, le second, appelé Tlalchitoyatiub, par un *tremblement* de terre et le troisième, par un grand vent, avant que n'eût commencé l'époque des hommes actuels. Les Esquimaux de l'Alaska [1] et d'autres peuples joignaient à l'inondation le tremblement de terre. On trouve souvent le *feu* comme cause de la désolation. L'Église des Jaïnis des Indes [2] n'a pas de traditions sur une grande calamité causée par l'eau, mais on y croit que la plupart des hommes ont été détruits par une pluie de feu. Quelques-uns survécurent et repeuplèrent la terre de leurs pères après qu'elle eût été renouvelée par une pluie de beurre, de lait et de suc de canne à sucre. A Hawaï, il y a d'abord un récit né sous l'influence de la Genèse, d'après lequel Nau (Noé), sur un vaisseau, se sauve de la submersion générale; mais à côté de cette tradition d'origine chrétienne, il y a une autre légende où l'on voit le dieu Kane détruire le monde par le feu pour punir les hommes méchants, et créer ensuite un nouvel homme et une nouvelle femme, à l'aide de Ku et de Lane [3]. La patrie des légendes du feu sont naturellement les pays de volcans, d'incendies de prairies et de forêts. Les tribus indiennes de l'Amérique du Nord, entre autres les Algonquins [4], savent que plusieurs fois Menaboshu détruisit le monde par l'eau et par le feu avant que la nouvelle terre ne reçût sa forme actuelle. Les Tsisushians croient que leur dieu Leqa a envoyé d'abord une inondation, puis un incendie [5]; les Kovakivol pensent que Kanikila (« le voyageur ») a fait un grand feu pour détruire l'humanité et ensuite a permis à la mer de couvrir la terre [6]. D'après Diego de Landa [7], les habitants du Yucatan croyaient qu'une grande partie de l'humanité, pendant une nuit d'hiver, avait été brûlée par un grand feu qu'un orage subit avait allumé. Chez les Tacullies de la

1. Morillot, *Mythes et légendes des Esquimaux*. M.
2. *Asiatic Researches*, IX, 1807, p. 286.
3. A. Fornander, *An Account of the Polynesian Race*, I, p. 62. M.
4. Kohl, *Kitschi Gami*, 1859, I, p. 32 ss. M.
5. *British Association Report*, 1892, p. 575. M.
6. *L. c.*, 240.
7. *Relation des choses du Yucatan*, p. 59. M.

Colombie anglaise [1] des légendes du même genre ont cours. Ils connaissent le rat musqué qui, nageant sur l'eau primordiale, y plongea et pêcha la terre peu à peu. Depuis, la terre s'était couverte de plantes, d'animaux et d'hommes, mais un feu les a brûlés en quelques jours ; un seul homme et une seule femme se sont sauvés en se réfugiant dans une grotte profonde sur une haute montagne. Les Manaos [2], du Rio Negro au Brésil, ont conservé la tradition d'un grand feu qui se serait répandu autour de la montagne. Au sud, chez les Yuracarès, d'après A. d'Orbigny [3], l'inondation est remplacée par un incendie. Sararuma alluma un incendie général des forêts auquel un seul homme échappa en se cachant dans une grotte. Quand un seul être humain est préservé, comme ici, la légende explique comment cet homme ou cette femme a pu donner naissance à l'humanité ; nous en avons un exemple, dans la Gylfaginning, 7, en la personne du géant Bergelmer. Les indigènes du Paraguay racontent l'histoire d'une inondation à laquelle échappent Tarnanduaré, « le vieux prophète du peuple », et quelques familles, en se réfugiant au sommet d'un arbre, sur l'ordre de Dieu [4]. Par contre le peuple Mbocabi ou Toba dans la République Argentine, au nord du fleuve Salado, tenait pour l'incendie général. La lune serait, d'après ces gens, un homme ; le soleil, sa femme. Le soleil tomba du ciel, un Mbocabi le mit en place, mais il tomba de nouveau et alluma toutes les forêts. Seuls un homme et une femme se sauvèrent, changés en singes [5].

J'ai rassemblé quelques-uns de ces mythes, avec la plus grande brièveté, afin d'en dégager le fond commun; et je conclus de cet examen qu'ils sont : 1° l'effet du souvenir des grandes *catastrophes de la nature*, qui dévastèrent les îles et les continents, ou 2° qu'ils ont été inventés pour expliquer l'existence des lacs, des fleuves, des volcans, etc., par une appli-

1. Harmon, *Journal of voyage*, 1800, p. 302. M.; Bancroft, *Native races of the Pacific States*, III, 98. M.
2. von Martius, *Ethnograph. Amerika*, I, p. 579. M.
3. *L'homme américain de l'Amérique méridionale*, I, p. 364.
4. De Angelis, *L'historia del Paraguay*, II, p. 4. M.
5. D'Orbigny, II, 102.

cation à grande échelle des expériences que les hommes eux-mêmes avaient pu faire ; mais 3° qu'ils ne revêtent pas nécessairement un sens religieux. L'interprétation religieuse et morale ne leur est pas essentielle. Voyons de plus près !

Parfois ces mythes revêtent l'idée d'une vengeance ou d'un châtiment. — Souvent ces mythes ont reçu une plus haute signification, lorsqu'on les a interprétés comme un châtiment envoyé par Dieu. Alors c'est parfois, pour ainsi dire, une *vengeance privée*, correspondant à la conception morale peu élevée des peuples qui possèdent de telles légendes. Tel est le cas de la légende babylonienne : Ṣît-napištim à qui Ea avait communiqué le dessein des dieux, et qui, grâce à cet avertissement, avait été sauvé, s'appelait Ḥasisatra, « le très pieux ». Mais Bel, l'auteur du déluge, dans sa colère indomptable, fut irrité de ce qu'il eût survécu. Il fallut les supplications d'Ea et le parfum des sacrifices du pieux survivant pour que le dieu s'apaisât. A Rakaanga[1], dans les îles Hervé, la submersion est appelée « la destruction de Taoian » (du « porteur de paix ») ; car un roi de ce nom à qui ses peuples ne payaient pas les tributs obligatoires, supplia un dieu du fond de la mer de leur envoyer un ouragan et une inondation. K. Semper raconte l'histoire suivante répandue chez les insulaires des îles Palau[2] : un Rupack (prince) avait volé une étoile au ciel. Pour se venger, cinq dieux, sous forme humaine, vinrent dans le pays où était l'étoile. Excepté chez une seule femme, ils furent partout mal reçus et ordonnèrent à la mer de déborder, et cette seule femme fut sauvée, étant restée pendue à un arbre par les cheveux. Certains Brésiliens racontent qu'un puissant Muir (étranger) qui haïssait leurs ancêtres, les détruisit tous par un déluge, dont ne furent exceptés que deux d'entre eux[3]. Chez les Assiniboines du Canada, il est dit qu'un des chefs ayant tué un des animaux favoris du Grand Esprit qui avait donné la mort à son frère, fut cause d'une inondation générale. Mais le frère vivant entendit le dessein du Grand

1. W. W. Gill, *Life in the Southern Isles*, 1876, p. 83. M.
2. *Die Palau-Inseln*, p. 194. M.
3. Corréal, *Voyage aux Indes occidentales*, I, p. 199. M.

Esprit et se construisit une flotte[1]. Des Indiens Californiens croient que Chinnigchinnich envoya le déluge à la prière des descendants du capitaine Oniot pour venger sa mort[2]. Au Cambodge on raconte que la divinité de la terre demanda aux ennemis de Sommonacodom de l'adorer comme un dieu. Comme ils refusèrent, elle fit sortir de ses cheveux une mer, qui les noya[3].

Mais dans un grand nombre de cas, la calamité est regardée comme un *châtiment*, dans le vrai sens du mot; seulement nous trouvons là d'étranges conceptions de ce qui est véritablement péché pour les peuples différents. Les Kohls[4], ayant cessé de travailler et de se baigner et ne faisant plus que danser et s'enivrer, furent punis par le déluge. L'inondation était aussi regardée comme une punition des dieux chez les anciens Péruviens et les Quichés du Guatémala. Les Caraïbes, les antiques habitants des Antilles, expliquaient le déluge en disant que leurs ancêtres n'avaient pas porté de cassaves (pain) et d'oüicou (boisson) au chef de leurs bons Esprits, les chéméens[5].

Les Indiens de l'Amérique du Nord assignaient souvent pour cause au cataclysme qu'avaient éprouvé leurs pères la présomption croissante et l'orgueilleuse suffisance de ces ancêtres, analogie avec la ὕϐρις des Grecs.

Dans le sud de l'Alaska, les générations les unes après les autres étaient devenues de plus en plus mauvaises, jusqu'à ce que Dieu envoyât le déluge, dont ne furent sauvés qu'un petit nombre d'hommes qui s'étaient réfugiés sur un canot au sommet d'une montagne[6]. Les Apaches parlent de chefs puissants qui gouvernaient la terre et dont la fierté et les blasphèmes contre le créateur causèrent une pluie qui détruisit la plupart des vivants[7]. De même, les Indiens Pawnee croient que le

1. *The Journal of American Folklore*, V, p. 72. M.
2. A. Robinson, *Life in California*, p. 300. M.
3. *Annales de la Propagation de la foi*, 1841, p. 318. M.
4. Th. Jellinghaus, *Sagen, Sitten und Gebrauche der Munda-Kolhs in Chota Nagpore. Zeitschrift für Ethnologie*, III, p. 332. M.
5. De la Borde, *Voyage*, etc., 1704, p. 528. M.
6. *American Antiquarian*, V, p. 209 ss. M.
7. Knortz, *Märchen*, p. 278. M.

monde, à l'origine, était habité par une race d'Indiens si grands qu'ils pouvaient chasser les buffles à pied, mais ils ne croyaient pas à Tirawa. Quand il tonnait et qu'il pleuvait, ils montraient le poing au ciel et disaient de mauvaises paroles. Ils ne priaient pas Tirawa, mais se croyaient assez forts pour n'avoir besoin d'aucune aide. Ils s'endurcirent dans leur orgueil et enfin Tirawa fut irrité et laissa l'eau envahir la terre, en sorte que les champs devinrent marécageux et les hommes s'y enfoncèrent. On en trouve encore les os dans les prairies. Depuis, une race plus petite a été créée, qui est celle des hommes actuels[1]. Chez des Peaux-Rouges de l'Est de l'Amérique du Nord, on trouve la version suivante[2] : « Quand Yehl eut donné aux hommes la lumière, la nourriture et le feu, ils furent heureux pendant quelque temps, mais s'en fatiguèrent bientôt et souhaitèrent quelque chose de mieux. Longtemps Yehl n'accorda aucune attention à leurs prières, mais quand le mal empira, il résolut de les punir », par un déluge. Dans ce dernier récit, il y a un autre sujet d'intérêt : l'idée de la longanimité de Dieu, différant la punition. Cela rappelle les cent vingt ans que le Seigneur accorde aux hommes d'après la Genèse, 6, 3.

Inutile de continuer cette énumération ; notre ouvrage n'est pas une statistique. Du reste on peut trouver une énumération des traditions du déluge impliquant un châtiment, dans l'excellent livre de R. Andree, p. 131. Nous n'ajouterons à ce que nous avons déjà rapporté que le récit du déluge grec, tel que nous le trouvons chez l'auteur de *De syria dea*. Les hommes étaient insolents, commettaient des actions défendues, ne tenaient pas leurs serments, transgressaient les lois de l'hospitalité, recevaient mal les suppliants. C'est pourquoi ils périrent tous par l'inondation. Parmi ces traditions d'une destruction dans le passé, une seule a un caractère particulier, celle de la Bible, parce qu'elle a été transformée, comme nous

1. Grinnell, *Pawnee Hero-stories* dans *Magazin of American History*, VIII, 354. M.

2. James Deans, *The ravens place in the mythology of the northwest of America* dans *American Anthropologist*, X, p. 277. M.

l'avons déjà dit, par l'esprit rigoureusement monothéiste du judaïsme.

Des mythes d'une destruction de la terre sans l'idée d'une vengeance ou d'un châtiment. — Mais la calamité *n'est pas toujours regardée comme une vengeance divine ou une punition de la race.* C'est le cas dans la légende islandaise de la Gylfaginning. Les fils de Bur avaient tué Ymer et de son corps avait coulé tant de sang que toute la race des géants s'y noya. Bergelmer seul se sauva, avec ses parents, dans un bateau. De lui descendit la nouvelle race des géants.

Parfois, comme nous l'avons déjà observé, le déluge a pour but d'expliquer *l'origine de lacs et de fleuves et de la salure de la mer,* par exemple dans le Bundahiš, 7, et dans les légendes de la Mongolie, que Prjevalski nous a fait connaître. Plus souvent encore ce ne sont que des narrations, sans autre but que d'amuser ou de raconter ce qui est arrivé. Dans les îles Marquises [1], il y a un « chant du déluge », *te-lai-loko,* sur « le Seigneur Océan », *Fatu Moana* qui se prépara à déborder et à se promener sur la terre ferme. Une grande maison fut construite pour quatre femmes et quatre hommes et une paire de tous les animaux, qui repeuplèrent la terre. Il n'y a pas de châtiment là dedans, pas plus que dans la plupart des mythes des Peaux-Rouges. Certains Indiens expliquent le déluge comme un combat entre les dieux de la mer et ceux de la terre [2]. L'allemand « Sintfluth » ne signifie pas « un déluge à cause du péché », mais, comme Luther l'a déjà remarqué, « un grand déluge général » [3]. Dans l'essence de ce mythe, il n'y a pas la moindre idée de châtiment. Ainsi, par exemple, nous n'en trouvons pas de trace dans les récits d'une destruction par le feu dans le Yucatan, le Rio Negro et chez les Yuracarès.

2. — Les mythes analogues sur l'avenir du monde.

Il importe ensuite de constater que ce bouleversement de

1. A. Fornander, I, p. 90. M.
2. *Chronicles of the North American Savages,* 1835, d'après *The Life of black Hawk,* p. 37. M.
3. F. von Schwarz, *Sintflut,* p. 1, note 1. Comparer Franz Delitzsch, *Neuer Commentar über die Genesis,* 155, note 1.

la nature, accompagné de la mort et suivi d'un renouvellement de la vie, est placé souvent *dans l'avenir*. Il n'en est pas partout comme dans la Genèse où après le déluge le Seigneur promit qu'il n'en enverrait plus désormais, ni comme chez certains Indiens de Californie qui ne craignaient plus que semblable désolation revînt à nouveau, parce que Chinnigchinnig avait résolu qu'il n'y en aurait plus[1]. Dans la Genèse, cette promesse est liée à la signification religieuse du déluge. L'arc-en-ciel, comme garantie qu'il n'y aura plus de déluge, est le gage de la protection particulière que Yahvéh a pour les siens. Le passage 8, 20-22 de la Genèse est yahviste. Selon l'expérience habituelle, on serait plutôt porté à croire que ce qui est arrivé une fois peut arriver encore. Autrefois, dans les îles Fidji, des canots étaient toujours prêts en cas d'une nouvelle inondation[2]. Pourtant la peur de la fin du monde amenée par une semblable révolution physique est beaucoup moins répandue que ne le sont les traditions du déluge. Les souffrances causées par la nature ont été moins fréquemment considérées comme une prophétie de la mort future du monde. En dehors des eschatologies des deux peuples qui nous occuperont au chapitre suivant, cette représentation se retrouve surtout dans les traditions des antiques civilisations américaines, dans les croyances populaires au sein du bouddhisme, dans l'idée d'un embrasement final chère à l'antiquité classique, dans les hivers à venir de l'Iran et de l'Edda, qui connaît un hiver et une inondation aussi bien qu'un feu destructeur dans les derniers temps. Nous relaterons un assez grand nombre de conceptions de la fin physique du monde pour démontrer qu'une telle tradition est née d'elle-même en plusieurs endroits.

a) *Amérique.*

Chez les Indiens de l'Amérique centrale, la fin du monde est visiblement liée à la tradition du feu ou de l'inondation

1. Duflot de Mofras, *Californie*, II, p. 366. M.
2. Wilkes and Hale, *The United States exploring expedition*, III, 82. M.

dans le passé. Les anciens Péruviens avaient l'idée d'un déluge envoyé comme châtiment et dont les hommes s'étaient préservés en se réfugiant dans de grandes cavernes préparées sur le haut des montagnes. Un jour le monde périra. Mais auparavant viendra une grande sécheresse sans pluie qui durera plusieurs années. C'est pourquoi ils avaient construit d'immenses bâtiments où ils conservaient du maïs pour se nourrir pendant la sécheresse[1]. Après la sécheresse le soleil et la lune doivent disparaître. D'après une autre version « le monde serait détruit par la lune qui tomberait sur la terre ». Aussi les Péruviens étaient-ils saisis d'une grande frayeur à chaque éclipse; ils criaient et adressaient au ciel leurs lamentations[2]. Les Chinois et d'autres peuples ont également peur des éclipses. Chez les habitants des rives du lac Tahoe, dans les Nevadas, en Californie, la fin du monde doit s'opérer par l'éruption d'un volcan. Pour punir un peuple qui une fois les avait opprimés, le Grand Esprit avait envoyé une énorme vague de la mer, puis un tremblement de terre accompagné de tonnerre. Les chefs prirent la fuite et s'abritèrent dans un temple qu'ils avaient construit à l'instigation des hommes-médecines. Les esclaves se sauvèrent sur leurs canots pendant que la terre devenait semblable à une mer et jetait du feu, de la fumée et des éclairs. Les flammes firent fondre beaucoup d'étoiles. De là vint l'or que cherchent les blancs. La Sierra s'éleva du milieu de la terre tandis que s'enfonçaient les champs et le temple avec sa tour. Ceux qui étaient à l'intérieur montèrent sur le toit pour ne pas se noyer. Mais le Grand Esprit alla sur les eaux et dans sa colère il jeta les oppresseurs dans des grottes situées à l'orient du lac, et qui s'appellent encore The Spirit Lodge. Ils doivent rester là jusqu'à ce qu'une grande éruption volcanique soulève toute la terre et les délivre. On peut les entendre frapper et gémir dans leur prison quand la neige fond et que les eaux du lac s'élèvent[3].

1. Zarate, *L'histoire d'Espagne*, 1555, traduite en français en 1700, p. 48 ss. M.
2. Velasco dans Ternaux-Compans, t. XVIII, p. 104. M.
3. Bancroft, *Native races of the Pacific States*, III, p. 89.

Dans aucun de ces mythes la catastrophe à venir n'est considérée comme une punition.

b) *Croyance populaire (bouddhiste) en Asie, en Australie.*

Séparés de ces races par l'océan Pacifique, des sectateurs de Bouddha en Asie ont aussi leur conception populaire de la fin du monde qui se rattache du reste aux périodes cosmiques des antiques Indiens. Le feu et l'eau entrent en jeu; la révolution est causée par les péchés de la race humaine. Les habitants actuels de la Birmanie[1] et du Cambodge comptent quatre périodes du monde. Dans la quatrième paraît l'homme. Nous vivons dans la onzième des soixante-quatre époques du monde, Andrakap, qui forment la quatrième période. Le monde doit disparaître. Il y a trois formes principales du mal auxquelles correspondent des variétés de la catastrophe finale. Pour la concupiscence, le moindre des vices fondamentaux, il y aura le feu; pour la colère, l'eau ; pour l'ignorance, le pire des vices, la tempête. Des soixante-quatre mondes, cinquante-six sont détruits par le feu, sept par l'eau, un par l'orage. Il est spécifié avec détail à quelle hauteur le feu, l'eau et l'orage doivent monter dans les trente et un espaces du monde [2]. Le renouvellement du monde s'opérera par l'eau. A Pegu, près du fleuve Sittang en Birmanie, on montre une image du dieu formée par le rocher, longue de soixante pieds et dans la position d'un homme qui dort. Les indigènes croient qu'il est là depuis six mille ans. Lorsqu'il s'éveillera, la destruction du monde arrivera [3]. Jacob Bryant, qui nous donne ce renseignement dans son ouvrage, paru en 1774, « voyait partout des souvenirs du déluge de Noé et des preuves de l'exactitude de l'ethnologie de l'Ancien Testament » [4].

Des croyances populaires assez semblables se trouvent en Australie, mais privées de l'élément moral. A Queensland l'an-

1. Shway Yoe, *The Burman*, I, p. 106 ss.

2. Voir plus haut la page 147.

3. J. Bryant, *A new system wherein an attempt is made to divest tradition of Fable*, V, p. 233.

4. Andrew Lang, *Myth, Ritual and Religion*, 1re éd., I, p. 20.

cêtre commun de la race s'appelle Buddai, ou Budjah, dans le district de Moreton sur la côte orientale ; c'est un homme très grand qui est couché depuis des siècles dans le sable, la tête appuyée sur son bras profondément enfoncé dans la terre. Une fois, il y a longtemps de cela, Buddai s'était réveillé et s'était levé. Alors toute la terre avait été submergée sous l'eau ; quand il se réveillera de nouveau, il dévorera tous les noirs[1].

Le bouddhisme a pris, sans doute, son incendie universel, dans *les antiques traditions populaires aryennes* des Indes.

c) *L'embrasement futur du monde est caractéristique chez les Indo-Germains.*

Victor Rydberg s'exprime ainsi dans son ouvrage : *Studier i germansk mytologi*, II, p. 168 :

« La description de l'incendie final qui se trouve dans l'écrit brahmanique, le Viṣṇu Purâṇa, est, comme le montrent Bergaigne et James Darmesteter, empruntée aux très vieilles traditions indigènes. De même les Gaulois aryens croyaient que ce monde disparaîtrait par le feu, et ils semblent même avoir admis un renouvellement du monde. Héraclite et les stoïciens enseignaient la même chose, vraisemblablement en raison d'un vieux mythe conservé par les Hellènes. » Si nous en rapprochons l'incendie cosmique de l'Edda, les antiques traditions iraniennes sur le rôle du feu dans la fin du monde et sa renaissance, nous découvrons une chaîne de traditions semblables qui unit notre race, de l'Inde à l'Islande en passant par l'Iran, la Grèce et probablement aussi par la Gaule. La conclusion s'impose. *La destruction du monde au moyen du feu est un mythe commun à la race aryenne ; il en est une caractéristique.*

d) *La fin du monde d'après la littérature norroise.*

Nous avons déjà parlé de la destruction future du monde par un hiver dans l'Avesta et dans l'Edda où cet événement

1. Lang, *Queensland*, p. 379. M.

n'a aucunement le caractère d'un châtiment. Dans la théologie norroise aussi bien que dans le mazdéisme, l'hiver du monde a été placé dans un ensemble d'événements eschatologiques: « la fin du temps », *aldar rǫk* (*Vafþrúþnesmál*, 39) ou « le sort des dieux », « la fin des dieux », *ragnarǫk* (v. 55) qui nous est connu à la fois par la Vǫlospá, « l'oracle de la Vǫlva », de l'ancienne Edda poétique et par la Gylfaginning, « la fascination de Gylfe », de l'Edda plus récente de Snorre Sturlason (1178-1241 ap. J.-C.). La fin du monde norroise contient un embrasement final aussi bien qu'un hiver du monde.

La Gylfaginning. — L'auteur de la Gylfaginning était un savant et un penseur; à une vaste connaissance de l'ancienne culture norroise et islandaise et de la nouvelle civilisation que le christianisme, définitivement établi en Islande vers l'an mille, y avait apportée, il joignait un amour profond pour les vieux poèmes. Il a voulu construire un système théologique avec tous les éléments qu'ils fournissaient à cet effet. Cette méthode, selon la remarque frappante du professeur Adolf Noréen d'Upsala, a été suivie par un plus grand scalde et un plus grand philosophe de notre époque en Scandinavie, Victor Rydberg, dans ses études sur la mythologie germanique. Ce dernier, ayant connu les anciens poèmes avec bien plus d'exactitude que son prédécesseur, a su éviter les erreurs, de peu d'importance du reste, qu'on trouve dans la Gylfaginning. La fin du monde de la théologie norroise telle qu'elle est rapportée par Snorre Sturlason témoigne, surtout par un certain côté, de l'influence *chrétienne* [1]. Après l'incendie du monde et la mort de tous les dieux et de tous les hommes, les hommes justes demeureront dans les bons séjours, dans *Gimlé* [2], la

1. Relevée surtout par Sophus Bugge de Christiania dans ses travaux bien connus : *Studier over de nordiske Gude-og Heltesagns Oprindelse*, I, Christiania, 1881-1889, II, *Helgedigterne i den aeldre Edda*, Kjöbenhavn, 1896. — Les éléments chrétiens dans l'Edda ont été observés et étudiés déjà par Finn Jónsson, évêque de Skalholt en Islande, dans son grand ouvrage : *Historia ecclesiastica Islandiae*, paru en 1772; voir P. D. Chantepie de la Saussaye, *Geschiedenis van den godsdienst der Germanen*, Haarlem, 1900, p. 14.

2. Gimlé, selon H. Gering, *Die Edda*, p. 15, de *gim*, gemme : « (salle)

salle couverte d'or (*Vǫlospá*, **64**) du ciel, lieu qui d'après le chapitre **17**, est le plus beau de tous et plus brillant que le soleil et qui ne sera pas détruit quand périront le ciel et la terre, de sorte que les bons y vivront dans l'éternité. Quand leurs corps se corrompent (chapitre 3) leurs âmes rejoignent « le père de tous »[1] qui vit dans l'éternité et qui gouverne tout dans son royaume, ce qui est grand, comme ce qui est petit. Il a créé le ciel, la terre, la mer, même les hommes à qui il a donné un corps et une âme. Les méchants, au contraire (chapitre 3), vont chez Hel dans le Niflheimr et restent dans cette salle dégoûtante de venin de serpent sur la Nástrǫnd, « le rivage des morts ».

Cette foi en un dieu créateur, avec ces caractères chrétiens, et en l'immortalité de l'âme accompagnée de punition ou de récompense, trahit son origine chrétienne. La vie dans le ciel et l'enfer après l'embrasement du monde est exclue, en effet, par la vie sur la nouvelle terre. L'auteur de la Gylfaginning a sans doute cherché à suivre fidèlement les vieux poèmes. Inconsciemment il a pourtant donné à ce qu'il écrivait, une couleur encore plus manifestement chrétienne que celle de l'ancienne Edda.

L'ancienne Edda, particulièrement la Vǫlospá. — Mais déjà ses sources, dont la plupart nous sont conservées dans l'Edda poétique, ne nous rendent pas fidèlement la vieille croyance païenne sur le drame final du monde. En particulier dans la Vǫlospá qui date probablement déjà du xe siècle et se trouve ainsi être un des plus anciens de ces poèmes, les mythes norrois ont été transformés par l'esprit créateur d'un scalde qui n'était pas complètement étranger à la pensée chrétienne[2]. Ce

couverte de gemmes »; selon G. Vigfusson, *Icelandic-english Dictionary*, même mot que *gimill, himill*, himmel, heaven, = « ciel ».

1. Alfǫþr, selon L. F. A. Wimmer, *Oldnordisk Laesebog*, = Aldafǫþr, « le père des générations ». La vieille désignation d'Oþenn comme dieu des morts : Valfǫþr « le père de ceux qui sont tombés dans la bataille », est l'origine des expressions créées plus tard par les scaldes : Aldafǫþr et Alfǫþr, *Grímnesmál*, strophe **48**.

2. W. Bousset, *Der Antichrist*, p. 72 ss., a observé, entre autres, que E. H. Meyer dans ses recherches sur la Vǫlospá, Berlin, 1889, exagère

merveilleux poème qu'il faut prendre comme une œuvre poétique et non pas comme la prédication d'une doctrine arrêtée n'a pas seulement puisé dans la Valhǫll, mais a été aussi inspiré par le « blanc Christ », quoique la distance fût grande entre ces deux ordres d'inspiration. Il serait aussi difficile de séparer ici ce qui est purement païen de ce qui est dû à l'influence chrétienne que de vouloir distinguer, dans la Divine Comédie ou dans Faust, ce que le poète a pris, ce qu'il a reçu ou ce qu'il a lui-même enfanté. Nous devons à peine regretter de ne pas connaître dans sa pureté la foi aux anciens dieux. Nous sommes largement indemnisés de cette perte par le spectacle si captivant de l'influence lointaine de la pensée chrétienne sur une civilisation déjà mûre en son espèce ; c'est bien la contre partie, au sein de la mythologie norroise, de ce que nous voyons au sein de la civilisation philosophique du monde grec et romain, lorsque le baptême en eut changé le nom sans en changer radicalement l'esprit.

Voici la fin du monde, selon la Vǫlospá, v. 44-66 [1] (traduction de M. Paul Verrier) :

44. Garmr [2] aboie violemment devant Gnipaheller ; les chaînes se brisent, et le loup [3] s'échappe. Je sais bien des choses ; je vois plus avant dans l'avenir, par delà la fin des dieux [4], le désastre des divinités de la victoire.

l'influence chrétienne. Bousset établit en particulier avec pleine raison que la création du corps du géant, le combat des dieux, le mythe du serpent de Miþgarþr et le loup Fenrer à la fin du monde, ne sont pas des emprunts.

Sans doute le mythe des monstres avait une origine indigène très ancienne dans la croyance populaire des Germains comme ailleurs. En cela les Germains étaient plus riches que le peuple de l'Évangile : les Juifs.

1. Ici comme ailleurs je cite les strophes d'après la numérotation de S. Bugge et d'après le texte donné par Finnur Jónsson. Je dois la traduction suivante de la dernière partie de la Vǫlospá, avec commentaire, ainsi que de bons conseils dans des questions de linguistique norroise, à la bonté et à la science de mon ami M. Paul Verrier, professeur agrégé au Lycée Carnot.

2. Garmr, « le farouche », le chien qui veille à l'entrée des enfers dans Gnipaheller « la caverne de roche ».

3. Fenrer, le fils de Loke et de la géante Angrboþa, que les dieux avaient enchaîné.

4. Ragnarǫk, « le sort (final) des dieux », et non *ragnarökr* « le crépus-

45. Les frères se combattent et s'entretuent; les plus proches parents rompent les liens de la famille; le mal règne sur terre, l'adultère abonde; aucun homme n'épargne autrui.

46. Les fils de Mímr[1] s'agitent, et la lutte finale est annoncée par l'antique Giallarhorn[2]; Heimdallr[3] sonne à grand bruit, son cor se dresse dans les airs. Oþenn parle avec la tête de Mímr[4].

47. Yggdrasell[5] tremble, le frêne immense; l'arbre antique gémit, et le géant[6] se déchaîne; tous frissonnent par les chemins des enfers, quand le parent de Surtr[6] va dévorer Þundr[7].

49. Garmr aboie violemment, etc.

50. Hrymr[8] accourt de l'est; il tient devant lui son bouclier. Le monstre immense[9] se tord dans sa colère de géant; le serpent bat les flots; et l'aigle[10] trompète, l'oiseau livide déchire les cadavres. Naglfar[11] se détache.

cule des dieux ». *Rǫmm ragnarǫk* se traduirait très bien par « l'immense catastrophe des dieux », si cette expression n'était pas un peu pédantesque.

1. C'est-à-dire les flots, les eaux. Mímr ou Mímer « le sage », dieu des eaux, dont les anciens Germains consultaient le murmure comme un oracle.

2. « Le cor retentissant », qui jusque alors est resté caché sous le frêne Yggdrasell.

3. Heimdallr, « qui brille sur le monde », un des Vanes et la sentinelle des dieux.

4. Mímer avait accompagné chez les Vanes l'otage des Ases. Les Vanes lui coupèrent la tête et l'envoyèrent aux Ases; Oþenn l'embauma et lui rendit par des incantations la faculté de la parole.

5. « Le cheval d'Oþenn », c'est-à-dire la potence d'Oþenn, le frêne qui porte les neuf mondes. Oþenn s'était sacrifié à lui-même, en se pendant à ce frêne, pour découvrir les runes.

6. Le géant qui règne sur Múspellsheimr, « le monde du destructeur de la terre », le monde du feu. Ce parent de Surtr n'est autre que Fenrer.

7. Þundr, c'est-à-dire Oþenn. Cf. str 53 et *Gylfaginning*, c. 56 (Ulfrinn gleypir Oþenn). Je lis *Þund* au lieu de *Þinn* que donnent les éditions. Le manuscrit est illisible à cet endroit, et *Þann* n'offre aucun sens.

8. « L'épuisé ». C'est lui qui conduit les géants.

9. C'est-à-dire Miþgarþsormr, le serpent qui entoure la terre de ses replis.

10. C'est-à-dire le géant Hræsvelgr, qui se tient sous forme d'aigle au bord du ciel, ou plutôt Níþhǫggr (v. str. 66).

11. Le navire fait des ongles des morts; d'après Snorre, c'est Hrymr qui le gouverne.

51. Un navire cingle du nord; les gens de Hel[1] traversent la mer, et Loke[2] tient le gouvernail; la bande enragée arrive toute avec le loup; le frère de Býleistr[3] les accompagne.

52. Surtr accourt du sud avec le destructeur des rameaux[4]; de son épée rayonne le soleil des dieux du carnage[5]. Les montagnes de roche s'écroulent, et les géantes chancellent; les hommes descendent le chemin des enfers, et le ciel se fend.

53. C'est alors que pour Hlín[6] approche un second deuil, quand Oþenn court se battre avec le loup, et le meurtrier de Bele[7], au clair visage, avec Surtr; c'est alors que doit succomber la joie de Frigg[8].

56 (1-4). L'illustre rejeton de Hlǫþyn s'avance... Le fils d'Oþenn[9] marche à la rencontre du serpent.

56 (5-12). Il frappe avec furie, le protecteur de Miþgarþr[10] — tous les hommes quittent la terre; — de neuf pas l'enfant de Fiǫrgyn recule, mourant, devant le reptile, mais sans craindre aucun blâme[11].

57. Le soleil s'obscurcit, la terre s'enfonce dans la mer, les brillantes étoiles tombent du ciel; les vapeurs tourbillonnent, ainsi que le soutien de la vie[12]; les hautes flammes s'élancent jusqu'au ciel même.

58. Garmr aboie violemment, etc.

59. Je vois pour la deuxième fois la terre sortir des flots, délicieusement verte. Les cascades tombent; l'aigle les franchit de son vol, sur les parois des rochers il fait la chasse aux poissons.

1. Fille de Loke et d'Angrboþa; elle règne sur les enfers.
2. Loke, « celui qui termine », dieu du feu, apparenté aux géants mais admis chez les Ases. C'est le père de Fenrer, de Hel et du Miþgarþsormr.
3. Le frère de Byleistr est Loke.
4. « Le feu ».
5. « Le soleil des dieux du carnage » désigne le flamboiement de l'épée.
6. Désigne ici Frigg, la femme d'Oþenn.
7. Le meurtrier du géant Bele est Freyr, l'un des Vanes.
8. « La joie de Frigg », c'est-à-dire Oþenn.
9. Le rejeton de Hlǫþyn « la terre », l'enfant de Fiǫrgyn « *la terre* », le fils d'Oþenn, c'est-à-dire þórr.
10. Miþgarþr « l'enceinte du milieu », la terre, que þórr défend contre les géants.
11. Puisque, avant de succomber, il a tué Miþgarþsormr.
12. C'est-à-dire le feu.

60. Les Ases[1] se retrouvent sur Iþavǫllr[2]; ils s'entretiennent du terrible (serpent), ceinture de la terre; ils se rappellent les événements grandioses et les secrets antiques de Fimboltýr[3].

61. 62 (1-4). Et puis le merveilleux jeu des tables en or[4] se retrouve dans l'herbe. Sans qu'on les ensemence, les champs produisent; le mal disparaît : Baldr[5] revient.

62 (5-8). 63. Hǫþr[6] et Baldr résident dans le palais triomphal de Hroptr[7]. Alors Hœner[8] tire les baguettes divinatoires[9], et les fils des frères de Tvegge[10] habitent la vaste demeure des vents[11]. Comprenez-vous encore ou non?

64. Je vois s'élever sur Gimlé[12] un palais au toit d'or, plus beau que le soleil; c'est là que les hommes droits habitent et goûtent d'éternelles délices.

65. Le puissant vient d'en haut pour juger sans appel, le fort, qui régit tout...

66. L'affreux dragon[13] vient en volant des profondeurs de

1. Dieux supérieurs des Scandinaves.
2. « Le champ du travail, de l'activité. »
3. « Le grand dieu », c'est-à-dire Oþenn.
4. Le jeu des tables, à peu près pareil à celui du trictrac, était très aimé des anciens Scandinaves. Les chevaliers français y jouent aussi dans la Chanson de Roland : As tables juent por els esbaneier. C'est un héritage de l'antiquité. Les Ases en avaient forgé un en or (str. 7 et 8).
5. Baldr, « le seigneur, le maître, le prince », fils d'Oþenn et de Frigg, le meilleur et le plus beau des dieux.
6. Hǫþr, « la guerre », frère aveugle de Baldr, qu'il tua sans le vouloir.
7. Hroptr, « la gloire », c'est-à-dire Oþenn.
8. Hœner, dieu dont le nom et le caractère sont obscurs.
9. « Auspicia sortesque ut qui maxime observant : sortium consuetudo simplex. Virgam frugiferae arbori decisam in surculos amputant eosque notis quibusdam discretos super candidam vestem temere ac fortuite spargunt. Mox... precatus deos caelumque suspiciens ter singulos tollit, sublatos secundum impressam ante notam interpretatur » (Tacite, *Germania*, ch. 10).
10. Tvegge, « le double », c'est-à-dire Oþenn. Ses frères sont Vile et Vé.
11. C'est-à-dire le ciel.
12. Gimlé, « toit de pierres précieuses ».
13. C'est-à-dire Níþhǫggr, « celui qui frappe avec haine », le dragon qui déchire les cadavres des méchants au fond de la fontaine Hvergelmer dans Niþafiǫll, « les monts ténébreux » ou Niflheimr, « la demeure des ténèbres », c'est-à-dire les enfers.

Niþafiǫll, l'étincelant reptile Níþhǫggr, qui plane sur la plaine, des cadavres sur ses ailes; maintenant il s'abîme pour toujours.

Essai de reconstruction des grands traits des mythes originaires norrois. — L'origine chrétienne se révèle déjà dans l'idée de Dieu : « Le Dieu suprême », « le Seigneur tout-puissant qui vient pour juger ». Dans Hyndloljóþ, 44[1], il est dit : « Un dieu viendra plus grand en pouvoir dont je n'ose pas dire le nom. »

« La salle de Gimlé, reluisante de soleil, couverte d'or, où des hommes braves (*dyggvar drótter*), demeureront en jouissant d'un bonheur éternel », a donc remplacé comme séjour des heureux la Valhǫll, nommée ici « le palais triomphal (*sigtopter*) de Hroptr[2] (Oþenn) », où résident Hǫþr et Baldr. Le nouveau ciel, Gimlé, qui semble dériver de conceptions chrétiennes, est, aussi bien que l'ancien séjour bienheureux, la Valhǫll, un appendice plus ou moins inutile à la nouvelle terre dont les champs seront fertiles sans être ensemencés et qui sera purifiée de tout mal par l'arrivée de Baldr.

Mais de l'enfer éternel tel que Snorre Sturlason nous le représente à la fin du monde, il n'y a pas trace, pas plus que dans l'eschatologie selon le mazdéisme. A la fin, le dragon Níþhǫggr termine son repas, qui a duré aussi longtemps que le monde dans la maison de Hel où il mangeait les corps. On le voit venir, arrivant à tire d'ailes des montagnes sombres, portant des cadavres dans son plumage; il s'enfonce et disparaît.

Malgré l'empreinte chrétienne[3], dont il n'entre pas dans

1. Cette strophe appartient au « petit oracle de la Vǫlva », *Vǫlospá en skamma.*

2. S. Bugge prétend que l'islandais Hroptr est le même mot que le nom d'Oþenn dans Saxo Grammaticus : Rostarus, ancien danois Rostr, nom qu'il fait dériver du nom ... du Christ! (*Studier*, I, 533 ss.).

3. Elard Hugo Meyer dans ses recherches sur la *Vǫlospá* déclare, p. 267, que « à l'exception de deux strophes, elle est remplie de pensées chrétiennes ». Il l'appelle « la composition de style (*Stilübung*) d'un théologien de grande culture qui se réjouit de traduire le magnifique contenu d'une religion étrangère, le thème chrétien le plus saint, dans les expressions de l'obscure prophétie indigène, saturée de mythes ». Il croit, p. 27,

notre sujet de poursuivre tous les détails, il est facile de distinguer là-dessous les traits fondamentaux du mythe germain,

que ce poème ne remonte qu'au XIIe siècle. Nous verrons tout à l'heure comment il s'y prend pour démontrer l'influence chrétienne. Nous ne sommes pas persuadés par le déploiement de tant d'ingéniosité.

En effet, la littérature eddique est née dans un milieu qui avait beaucoup de contacts avec la civilisation chrétienne. Nous devons nos connaissances, sur ce point, au grand initiateur des études norroises, l'éminent professeur Sophus Bugge, de Christiania. Il y avait des monastères et des ermites irlandais en Islande déjà lors de l'invasion scandinave au IXe siècle. Les Vikings scandinaves eurent des rapports suivis avec les Irlandais chrétiens en Irlande même pendant plus de deux siècles. Ils mirent pour la première fois le pied sur la terre d'Irlande en 807 et ils n'en furent chassés qu'à la bataille de Clontarf en 1014. D'après Bugge les *scaldes* des rois et des puissants paysans islandais et norvégiens étaient les fils spirituels des *filids* des petites cours irlandaises. Il prétend prouver que « le noyau de la collection des poèmes eddiques s'est formé non pas en Islande ni en Norvège, comme on l'a prétendu, mais dans les Iles Britanniques, chez les Scandinaves qui habitaient tantôt l'Irlande, tantôt la Grande-Bretagne comme le roi Oláfr kvaran... De là par les Orcades et les Shetland, cette collection, qui comprenait déjà la plus grande partie de ce que nous appelons l'Edda, a été transportée en Islande, où elle a été complétée par quelques pièces composées dans le sud-ouest de la Norvège et par des poèmes tout récents comme les Atlamál groenlandais » (Louis Duvau, *Formation de la mythologie scandinave*, extrait du *Journal des Savants*, novembre 1899, p. 13).

Mais cela étant admis, il ne s'ensuit pas que la remarquable sagacité et l'ingéniosité du savant norvégien n'ait pu l'égarer lui-même quelquefois lorsqu'il fait dériver presque tout dans l'Edda d'une influence celtique et chrétienne. M. Duvau écrit, p. 11, que l'on admire ses trésors d'érudition « non sans se demander avec quelque inquiétude si l'auteur n'en fait pas parfois trop généreusement part aux poètes eddiques. M. Bugge n'ignore rien de ce que les scaldes ont été à même de connaître ; il peut être téméraire d'en dire autant d'eux-mêmes ». Nous avons vu ailleurs, dans l'histoire des religions, qu'une civilisation peut vivre longtemps en contact intime avec une autre, lui emprunter même certains thèmes et certaines croyances, tout en restant elle-même, quant au fond, et tout en gardant plus ou moins intact l'héritage de ses pères. Nous remarquons encore que les similitudes avec des croyances celtiques, romaines, grecques, constatées par M. Bugge, se prêtent très souvent à une autre interprétation que celle d'un rapport historique. Des analogies sont d'autant plus probables qu'il s'agit de races aussi étroitement apparentées les unes aux autres que les Norrois et les autres Européens de l'ouest.

surtout quand l'œil est accoutumé à l'appareil des traditions similaires de la fin du monde. Nous avons déjà parlé plus haut de l'hiver *Fimbolvetr*, avec sa glace et sa submersion; il peut avoir été un des éléments primitifs du mythe du peuple de l'Edda. Mais il est certain qu'à côté ou par derrière se cache la légende germaine plus répandue d'un *incendie* du monde[1]. Nous verrons comment ces deux mythes, indépendants l'un de l'autre, celui d'un embrasement final, et celui de l'hiver mondial, ont été combinés sans qu'il y ait pourtant grande

1. M. Elard Hugo Meyer veut prouver l'origine chrétienne de ces deux mythes norrois.

1° A l'appui il cite, parmi les passages d'auteurs chrétiens, qui doivent nous expliquer l'origine du *Fimbolvetr*, quelques paroles de Honorius « sur un long hiver avant l'arrivée du Christ et sur une *maxima tempestas bellorum in toto orbe* », jusqu'à ce que le printemps « calore fidei Sancti Spiritus terram solvit », *Vôluspa*, p. 186.

Il vaut la peine de rechercher cette citation.

Honorius Augustodunensis, du commencement du XII° siècle, écrit dans son « Expositio in Cantica canticorum », à propos des paroles du chap. **2**, v. 11 : « *hiems* (id est infidelitas) *transiit*, *imber* (id est persecutio) *abiit et recessit*, » le commentaire suivant (Migne, CLXXII, p. 391 s.) : « Hiems quae gelu terram constringit ne fructificet, est infidelitas, quae corda hominum frigore malitiae constringit, ne fructum fidei afferant. Haec hiems usque ad Christum duravit, sed ipso sole justitiae oriente hiems transiit, et ver calore fidei Sancti Spiritus terram solvit et virtutum flores produxit. Imber est pluvia in impetu veniens, et cito recedens; sic persecutio cum impetu venit, sed Christo in suis vincente cito abiit, etc. »

Il n'est donc pas chez Honorius le moins du monde question d'un hiver du monde ni d'une pluie destructive, etc., analogues aux phénomènes célébrés dans les croyances populaires que nous avons traitées dans ce chap. **3**, ni de quelque chose de futur. Honorius parle de ces choses au sens figuré en allégorisant les mots du Cantique des cantiques sur *hiems* et *imber*. Et les savants scaldes norrois auraient recherché dans quelque bibliothèque cette interprétation allégorique du *Cantique des cantiques* pour créer le mythe de l'hiver général à la fin du monde!

Ce procédé de l'éminent mythographe est caractéristique d'une méthode qui a déjà été jugée sur le terrain de la critique biblique, mais qui a encore cours dans d'autres domaines de l'histoire des religions.

2° Aux pages 192 s. de son livre, M. Meyer veut expliquer l'incendie du monde dans la *Vǫlospá* par *Esaïe*, **26**, 11 s., *Matth.* **25**, 41, etc. Nous allons voir, au chapitre **4**, que ce mythe est beaucoup plus ancien dans les croyances aryennes que dans les religions bibliques.

difficulté à démêler les traits caractéristiques de chacun d'eux. A la fin nous relèverons un troisième point de l'eschatologie norroise, le plus remarquable : le destin des dieux.

L'incendie du monde. — Surtr jette du feu sur la terre et brûle l'univers. « Le soleil s'obscurcit, la terre s'enfonce dans la mer, les brillantes étoiles tombent du ciel, les vapeurs tourbillonnent ainsi que le feu, le ciel même est léché par les hautes flammes »[1]. La froide Islande possédait aussi le mythe si répandu de l'incendie final que nous avons montré dans la croyance populaire du bouddhisme, dans l'eschatologie mazdéenne que nous traiterons au chapitre suivant, et chez les Grecs où les stoïciens l'avaient emprunté au peuple et d'où ce mythe a été transporté dans le domaine judéo-chrétien. C'est donc une croyance générale au moins chez les Indo-Germains, que la seconde Épître dite de Pierre formule ainsi : « La terre fut tirée de l'eau ». « Mais les cieux et la terre d'à présent sont gardés... et réservés pour le feu... et les cieux passeront avec le bruit d'une effroyable tempête, et les éléments embrasés seront dissous et la terre sera entièrement brûlée avec tout ce qu'elle contient ».

La nouvelle terre fait partie du mythe de l'hiver du monde, non de celui de l'embrasement. — Un autre trait authenthique que nous relevons dans l'oracle de la Vǫlva sur les choses finales, c'est la *nouvelle terre*, sortant de l'eau, d'après l'Edda, comme d'après la vieille croyance indienne qui par le bouddhisme est parvenue en Birmanie et au Cambodge ; c'est la nouvelle terre, sortant *de l'eau pour la seconde fois*[2].

1. Strophe 57 :

> Sól tér sortna
> sígr fold í mar,
> hverfa af himne
> heiþar stjǫrnor ;
> geisar eime
> ok aldrnare,
> leikr hár hita
> viþ himen sjalfan.

2. Strophe 59 :

> Sér upp koma
> ǫþro sinne

Pourquoi y joindre un nouveau ciel pour les heureux et retenir l'ancien enfer pour les damnés? Le premier est un ornement emprunté au christianisme, le second a disparu dans l'embrasement avec ses habitants. Le vaisseau Naglfar, le vaisseau des ongles, avait démarré et était venu du nord sur la mer, gouverné par Loke et monté par les morts, par les hommes de Hel, il va à sa perte[1]. Le mythe du nord sait peu-

jǫrþ ór ægе
iþjagrœna,
falla forsar,
flýgr ǫrn yfer,
sás á fjalle
fiska veiþer.

1. Il me semble évident que l'on doit, malgré la distribution des strophes et malgré le commentaire de Snorre Sturlason dans la Gylfaginning, rapporter le dernier vers de la strophe 50 : *Naglfar losnar*, « Naglfar se détache », à ce qui suit dans la strophe 51 sur le vaisseau monté par Loke et par les hommes de Hel (*mono Heljar*), et non à ce qui précède dans la strophe 50 sur l'arrivée de *Hrymr* avec le *Miþgarþsormr* et le géant *Hræsvelgr*.

Dans le magnifique tableau que l'auteur de la Vǫlospá fait du dernier combat, trois groupes arrivent tout d'abord : le monde des géants sous le commandement de Hrymr vient de l'est, strophe 50; Loke vient du nord avec les hommes de Hel sur un vaisseau (*kjóll*), strophe 51 ; et Surtr, le maître du monde du feu (*Múspellsheimr*), vient du midi, strophe 52.

Naglfar, le vaisseau fait des ongles des morts, est nommé dans la première de ces trois strophes. Voilà pourquoi Snorre Sturlason et des savants modernes comme S. Bugge, dans son édition de l'Edda, et H. Gering dans sa traduction et plusieurs autres, ont évidemment rapporté Naglfar à l'arrivée des géants de l'est. « Hrymr se met au gouvernail » d'après la *Gylfaginning*, 51.

Mais il ne faut pas accorder trop de crédit au savant auteur de la *Gylfaginning* dont les explications embrouillent quelquefois les choses. Peu auparavant, il a dit, à propos du vaisseau miraculeux *Skidbladner*, que Naglfar est la propriété des fils de Múspel, c'est-à-dire du groupe d'êtres qui, d'après la *Vǫlospá*, 50-52, arrive le troisième à la grande réunion finale.

Du reste il n'est dit nullement que Hrymr se présente sur un navire. Le mot *ekr*, de *aka* (*áka*), qui est employé à son propos, indique proprement l'action d'aller en voiture. Ni le serpent qui se tord, rampe (*snýsk*), dans la mer, qui « bat les flots », ni le géant en forme d'aigle (*are*), ne peuvent être supposés arrivant sur un vaisseau. La nature de ce vaisseau ne donne lieu à aucune équivoque, c'est le bateau des morts, dont nous trouvons

pler sa nouvelle terre sortie de l'eau comme l'ont fait les autres légendes semblables. Un couple d'hommes échappe à la destruction : « Ils vivent seuls quand le fameux grand hiver s'en va avec les hommes[1] », d'après Vafþrúþnesmál, 44[2]. Vafþrúþner chantait, strophe 45[3] :

> « Líf et Lífþraser (« Vie et Vitalité ») [survivent].
> Ils sont cachés
> dans le bocage de Hoddmimer ;
> ce sont les rosées du matin
> qu'ils ont pour nourriture.
> Et de là (de ce couple) naissent de [nouvelles] générations »[3].

des analogies dans mainte mythologie. Il faut donc marquer une séparation très nette entre ce qui précède le dernier vers dans la strophe 50 et le dernier vers lui-même.

On pourrait alors se demander s'il faut avec Mogk (dans Paul, *Grundriss der germanischen Philologie*, p. 1117) distinguer quatre groupes au lieu de trois : 1° Hrymr, etc.; 2° le vaisseau des morts; 3° Loke avec les hommes de Hel, et 4° Surtr avec les siens. Ce savant entend par les hommes de Hel une partie des géants, c'est-à-dire que nous aurions affaire à trois groupes de géants, un qui, sous Hrymr vient de l'est, un autre sous Loke, du nord, un troisième sous Surtr, du midi; enfin entre les deux premiers, se placerait Naglfar avec les morts.

Mais cette interprétation ne semble pas suffisamment prouvée. Les hommes de Hel indiquent, selon toute apparence, les morts, non des géants. Puis ils arrivent sur un vaisseau. Naglfar est précisément le vaisseau formé des ongles des morts, le vaisseau des cadavres. Il n'y a pas, à vrai dire, de liaison entre les strophes 50 et 51. On s'attendrait à trouver « ce vaisseau » au commencement de la strophe 51 et non « un vaisseau » s'il s'agit de Naglfar, nommé immédiatement avant. Mais cela n'empêche pas qu'il soit le plus naturel d'identifier Naglfar au vaisseau des morts conduit par Loke.

1. D'après l'interprétation de V. Rydberg, *Studier i germansk mytologi*, I, p. 261. Ou bien : « quand le fameux grand hiver aura passé chez les hommes ».

2.

> es enn mæra líþr
> fimbolvetr meþ firom.

3.

> Líf ok Lífþraser,
> en þau leynask mono

« Vie et Vitalité » doivent se dissimuler dans le bocage de Hoddmimer ; c'est-à-dire « Mímer des trésors » (Rydberg) ou « Mímer de la montagne » (Gering). Ces êtres humains repeupleront la terre.

Voilà deux des traits essentiels du drame final : l'embrasement du monde et la nouvelle terre, sortie de l'eau. Mais quel rapport ont-ils entre eux? En effet ils s'accordent comme... le feu et l'eau.

Dans le Vafþrúþnesmál, la strophe que nous venons de citer sur Líf et Lífþraser vient immédiatement après la mention du *fameux grand hiver*, mæra Fimbolvetr. On peut se demander si ce rapport n'est pas la tradition primitive et, si l'incendie n'interrompt pas le lien entre le grand hiver pour lequel ils se cachaient, et la nouvelle terre. Alors le mythe devient tout à fait conséquent et clair : L'hiver du monde amène une submersion. Deux êtres se sauvent dans le bocage de Mímer. Ils vivent de la rosée. La nouvelle terre sort de l'eau.

Ainsi le mythe aurait donc une plus grande ressemblance avec le Vara de Yima et l'hiver de Mahrkûša. L'accord du Vara souterrain de Yima avec le bocage de Mímer nous a déjà frappé. Il a été longuement examiné par V. Rydberg dans son grand ouvrage sur la mythologie des Germains, I, 261 ss.; II, 239 ss., etc.

Le Fimbolvetr appartient à l'avenir. — C'est le moment d'aborder une question que nous avons déjà touchée à la page 177 s. Rydberg place le grand hiver de l'Edda comme celui de Mahrkûša dans *le passé*, I, p. 266 ss., II, p. 138 ss. Mais rien dans les sources ne me semble appuyer cette supposition. Il l'a avancée plutôt pour éviter le double emploi que fait l'hiver à la fin du monde à côté de l'embrasement.

Le passage de la Gylfaginning qui assigne « le grand hiver », Fimbolvetr, à *l'avenir* force Rydberg à imaginer *deux* Fim-

í holte Hoddmimes.
Morgendǫggvar
sér at mat hafa,
þaþan af alder alask.

holvetr's, « grands hivers », un dans le passé, un dans l'avenir, II, 168, ce qu'aucun mot dans le texte ne nous indique. Mais aussi dans le Vafþrúþnesmál l'hiver du monde appartient, sans aucun doute, à l'époque finale.

La tradition de l'Iran, aussi bien que celle de l'Edda, placent dans les temps *à venir* la nouvelle humanité qui sortira du Vara de Yima et Líf et Lífþraser sortant du bocage de Mímer après avoir vécu de la rosée. Il ne peut y avoir qu'un sens. Rydberg, I, 262, montre avec justesse que les paroles de la Gylfaginning ont égaré le lecteur en l'induisant à penser que c'est l'incendie du monde — et non pas l'hiver — qui les a conduits à se cacher dans le bocage de Mímer, lequel serait alors identique à l'arbre du monde! L'absurdité d'une semblable interprétation du mythe est visible. Mais n'est-ce pas aussi un contre-sens de laisser ceux qui se cachèrent pour les calamités de l'hiver réapparaître après un incendie? Le mythe à l'origine ne peut avoir eu cette signification. Si l'hiver appartenait au passé, il est nécessaire, étant donné le genre de ce mythe, que la race de Yima et le couple de Mímer aient déjà paru et aient peuplé la terre comme dans la plupart des mythes de destruction que nous avons examinés. Le mythe de l'hiver du monde chez les Germains et dans l'Iran était une fin du monde indépendante de l'incendie. Le feu a pris un développement plus puissant que l'hiver qui s'est ensuite greffé par-dessus. Dans l'Iran la représentation de l'incendie général s'est précisée sous la forme d'un renouvellement du monde par le métal fondu, suivant sa destruction par cet élément. Chez les Norrois, le renouvellement qui devait suivre l'hiver et la submersion a été maintenu même après la destruction par l'embrasement.

Que les hivers universels soient situés dans l'avenir, cela n'empêche pas que les lieux de refuge de Yima et de Mímer n'existent déjà et ne soient peuplés. Les hivers qui désolaient le Nord et l'Iran chaque année étaient des avant-coureurs de l'hiver final, de sombres avant-coureurs dont les élus étaient préservés depuis les premiers temps. Líf et Lífþraser n'existent plus sur la terre depuis l'époque primitive.

Il y a donc place pour l'interprétation que Rydberg a donnée

de la variante du Codex Upsaliensis du Vafþrúþnesmál, 45 : *ok þar um alldr alaz* : « et ils (Líf et Lífþraser) restent là (dans le bocage de Mímer) à travers les âges », *l. c.*, I, 266; aussi bien que pour l'idée pessimiste que l'éminent mythographe suédois croit trouver chez les Norrois — avec ou sans raison, peu nous importe ici — que « la séparation de Líf et Lífþraser d'avec leur génération et leur réclusion dans le bocage de Mímer doivent avoir précédé les catastrophes des premiers temps » (qui sont, d'après Rydberg, les commencements de la guerre du monde). « Sans cela il n'y aurait pas eu de garantie, que les générations du renouvellement n'héritassent pas des défauts et des imperfections des générations actuelles ». Le temps primordial et le temps final sont les foyers de l'idéal.

Le nouveau soleil. — La nouvelle race sur la nouvelle terre sera éclairée par un nouveau soleil, né de l'ancien soleil, comme on l'a constaté après des éclipses du soleil :

> Alfrǫþoll (« l'éclat des elfs », nom du soleil) donne naissance
> à une fille
> avant d'être détruite
> par le loup Fenrer.
> Cette fille suivra
> les routes de sa mère
> quand les dieux mourront (*Vafþrúþnesmál*, 47)[1].

Il est évident que le nouveau soleil appartient au mythe de l'embrasement, non à celui du grand hiver. C'était dans le premier de ces deux mythes que nous avons entendu parler de la destruction du soleil actuel. On voit comment les deux mythes se sont entrelacés.

La fin des dieux. — Jusqu'ici nous avons trouvé des analogies du mythe eddique de la fin du monde. Mais le dernier

1. Eina dóttor
berr alfrǫþoll,
þár hana fenrer fare,
sú skal ríþa,
þás regen deyja,
móþor brauter mær.

verset de la strophe répétée trois fois dans « l'oracle de la sorcière » contient un nouveau trait fondamental, que nous n'avons rencontré nulle part. La fin du monde se rattache, selon l'Edda, au « destin des dieux »; c'était *la fin des dieux*, *ragnarǫk*, qui devint plus tard *ragnarökr*, « le crépuscule des dieux « ou plutôt « l'éclipse des dieux » (*Lokasenna*, **39**), les dieux devant mourir avec l'ancienne terre. On ne peut pas attribuer cette idée seulement aux auteurs de la Vǫlospá et de la Gylfaginning. Car l'antique Edda en est remplie (*Vafþrúþnesmál*, **52**; *Baldrs draumar*, **14**; *Grímnesmál*, **4**, etc.).

Cela signifie-t-il que les Ases, les dieux, aient succombé dans le combat que leur a livré le dieu du christianisme? La fin des dieux semble trop enracinée dans la philosophie eddique pour dériver d'une influence chrétienne. Le nouveau dieu, l'Éternel, le Dieu supérieur, l'Edda sans doute l'a emprunté au christianisme. Mais il ne s'ensuit pas que la décadence des dieux dans le mythe du monde soit sortie de la foi chrétienne, ils n'étaient pas de toute éternité. De même que les Asuras de l'Inde, les Daêvas de l'Iran et les Titans de la Grèce étaient d'anciens dieux dont la puissance avait été renversée ou bien fut regardée comme mauvaise, les þurses avaient possédé le pouvoir avant les Ases. Nulle part, pas même dans les Indes, le nouveau gouvernement n'acquit une puissance aussi décidée et aussi irrévocable que dans l'Iran où le « Très sage Seigneur » rassembla en lui toute la puissance du cercle des dieux et réunit les forces de la vie pour combattre et vaincre l'ennemi héréditaire. Les Titans et les géants avaient conservé quelque chose de leur ancienne et dangereuse autorité. La révolte bouillonnait sous l'Olympe et sous le trône des Ases. Derrière eux se trouvaient les Moirai et les Nornes[1]. Quelques phénomènes dans l'histoire de la religion grecque nous aident à comprendre comment la décadence des dieux pouvait devenir un dogme chez les Septentrionaux, à une époque où déjà sans l'influence du

1. S. Bugge veut prouver le lien historique entre les Nornes des poèmes sur Helge et les Parcae de la légende latine sur Meleager, *Helgedikterne i den Aeldre Edda*, p. 95 ss. Cela ne veut pas dire que les Nornes soient tout entières un emprunt.

christianisme la culture intellectuelle et un certain scepticisme chez les plus instruits avaient affaibli le pouvoir des Ases sur les esprits. Loke pouvait prononcer des paroles injurieuses aux dieux et aux déesses sans être puni. Le dieu de l'Iran devait vivre pendant les siècles; il ne nous semble pas de nos jours même prêt à abdiquer, tandis que ceux du Véda, de l'Edda et des Grecs étaient condamnés à disparaître. Dans le mythe norrois rien ne manque pour que la fin physique du monde soit complète, même pas les dieux. Ils périront avec leur monde, aussi bien que les géants ont péri dans le sang d'Ymer, qui détruisit l'ancien monde, leur monde à eux[1].

*
* *

CONCLUSION

De l'ensemble de toutes les traditions que nous avons réunies pour éclairer la signification du mythe de Yima, nous sommes amenés à constater qu'il n'y avait là au fond qu'une *fin du monde physique et une continuation de la vie du monde sans rétribution mora.e et religieuse.*

La fin du monde, dans le passé ou dans le présent, peut être motivée par la perversité des hommes. Mais :

1° Cela n'arrive point toujours. Cette idée de sanction n'appartient pas à l'essence de ces mythes.

2° Puis il faut remarquer que le châtiment tombe *en masse* sans distinction sur les bons comme sur les mauvais. Même si le salut de quelques élus est attribué à leur piété, on voit bien que leur piété n'en était pas la raison originaire et caractéristique.

3° *Le but n'est pas de récompenser quelques fidèles mais de* PEUPLER LA NOUVELLE TERRE. Dans ces mythes l'homme lui-même ainsi que la religion et la piété qui lui sont propres sont encore très secondaires à côté de la souveraine puissance de la nature. Ce qu'il y a de brutal et de ca-

1. Dans quelques-unes des anciennes civilisations de l'Amérique centrale et ailleurs nous trouvons également des allusions à l'idée que les dieux ont jadis remplacé d'autres divinités qui régnaient avant l'ordre actuel du monde.

pricieux en elle ne peut être complètement surmonté, et reste au contraire le principal, même si la religion s'efforce d'en donner une explication morale. Les fins du monde telles que celles qui nous ont occupés dans ce chapitre ne comportent pas de jugement proprement dit, ni parmi les vivants, ni parmi les morts, il n'y a ni examen ni séparation. Il faut une nouvelle race d'hommes sur la nouvelle terre. Que quelques hommes de la race détruite soient préservés dans le Vara de Yima ou ailleurs pour perpétuer la vie après la mort du monde actuel, ce n'est pas pour eux-mêmes, ni pour l'ordre moral du monde, mais en vue du monde nouveau et de la race nouvelle. Les hommes aussi bien que les dieux sont encore en fin de compte soumis aux forces de la nature. *Le point de vue naturiste et physique exclut ou bien domine le point de vue moral et religieux dans ces mythes.*

CHAPITRE IV

LES ESCHATOLOGIES : LA FIN ET LA NOUVELLE VIE DU MONDE ET DE L'HUMANITÉ, CONÇUES AU POINT DE VUE RELIGIEUX ET MORAL.

I

FRAŠOKERETI

Chez un seul des peuples indo-germains, le mythe de l'incendie du monde a été complètement mis au service de la religion. Le mazdéisme s'est emparé de cette doctrine, indifférente au point de vue religieux et moral, l'a rattachée à une *chronologie du monde*, y a ajouté une *résurrection* et un *jugement* et, ainsi, a transformé le mythe naturiste de l'embrasement du monde, de manière à en faire *le but rationnel, religieux et moral, de l'évolution du monde et de la race humaine, dans leur ensemble et de chaque vie en particulier.*

Dans notre Avesta actuel, il n'y a que de courtes indications relatives aux choses finales lors de la venue d'Astvatərəta ou Saošyant, au Farvardîn Yašt, **13**, 129 et au Zamyât Yašt, **19**, 89 ss.

Dans le Yašt, 13, 129, on invoque Astvatərəta « qui sera appelé le victorieux Saošyant (le bienfaiteur), et Astvatərəta (celui qui fait relever les corps); « bienfaiteur », parce qu'il fait du bien à tout le monde coporel, « releveur des corps », parce qu'il veut rendre (*paitišdt*) impérissable le monde corporel ». Le Yašt, 19, parle du *xvarənah*, l'éclat royal, la gloire visible, créée par Mazda, qui (v. 89, 92-95), à la fin, sera avec « le victorieux Saošyant et ses autres compagnons (= les aides de Saošyant), quand il fera progresser (*frašəm*) le monde, délivré de la vieillesse, de la mort, de la corruption et de la flétrissure, toujours vivant, toujours s'accroissant, souverain à sa volonté; alors les morts ressusciteront (*irista paiti usəhištât*), l'immortalité viendra aux vivants et le monde progressera selon son désir ».

Nous faisons observer déjà ici les différentes parties de l'œuvre de Saošyant, « du bienfaiteur » du monde : *le monde est renouvelé, les morts ressuscitent, ceux qui sont encore vivants sont doués d'immortalité.* A rapprocher des paroles de l'apôtre Paul : « Nous qui vivrons et qui resterons sur la terre à la venue du Seigneur, nous ne préviendrons point ceux qui seront morts » (I *Thess.*, 4, 15).

Le dernier verset (96) du même Yašt, 19, décrit la lutte finale entre les archanges du Seigneur et les acolytes d'Aŋra Mainyu, et enfin la ruine du Prince du mal.

Une description beaucoup plus détaillée se trouvait dans le Dâmdât Nask de l'Avesta complet; ce Nask est perdu; mais une grande partie de son contenu nous a sans doute été conservé dans le trentième chapitre du Bundahiš qui peut ainsi compléter notre connaissance de l'eschatologie dans l'Avesta. Évidemment nous manquons des moyens de contrôler si chaque détail du récit du Bundahiš se trouvait déjà dans l'Avesta sassanide, de même que je n'oserais affirmer que tous les renseignements complémentaires que je tirerai du Dînkart aient appartenu à l'ancienne littérature avestique ou seulement au commentaire pehlvi, que connaissait l'auteur du Dînkart. Mais les traits principaux sont sans doute les mêmes. Nous en avons une garantie dans les allusions qui se lisent encore dans notre Avesta actuel.

Les traits principaux du récit du Bundahiš sont les suivants[1] :

A. — *État de l'humanité avant l'apparition de Saošyant*, v. 1-3.

Mâšya et Mâšyôî, les premiers hommes, se nourrirent d'abord d'eau, puis de plantes, ensuite de lait et de viande ; et de même que les hommes, quand le moment de leur mort est venu, cessent d'abord de manger de la viande, puis du lait, puis du pain jusqu'à ce qu'ils ne se nourrissent plus que d'eau avant de mourir, de même dans le millénaire de Hûšêtarmâh l'appétit diminuera, de sorte que les hommes seront rassasiés trois jours et trois nuits pour avoir goûté de la nourriture consacrée. Alors ils cesseront de manger de la viande et

1. Grâce à l'autorisation qui m'a été accordée par les délégués de Clarendon Press à Oxford, sur la recommandation de M. West, je puis reproduire ici la traduction du trentième chapitre du Bundahiš par E. West (*Sacred Books of the East*, V, *Pahlavi Texts*, I, p. 120 ss.), pour faciliter au lecteur le contrôle de l'analyse, donnée dans le texte. Je garde la transcription utilisée dans les *Sacred Books of the East*.

Bundahiš, chapter XXX[1].

1. On the nature of the resurrection and future existence it says in revelation, that, whereas Mâshya and Mâshyôî, who grew up from the earth[2], first fed upon water, then plants, then milk, *and* then meat, men also, when their time of death *has* come, first desist from eating meat, then milk, then from bread till when[3] they shall die they always feed upon water. 2. So, likewise, in the millennium of Hûshê*d*ar-mâh[4], the strength of appetite (âz) will thus diminish, when men *will* remain three days and nights in superabundance (sîrîh) through one taste of consecrated food. 3. Then they will desist from

1. This chapter is found in all MSS., and has been numbered xxxi by former translators.

2. See chap. xv, 2-16, xxxiv, 3.

3. Reading amat, « when », instead of mûn, « which » (see the note on chap. i, 7).

4. Written Khûrshê*d*ar-mâh, or Khûrshê*d*-mah, in the Bundahis; see chap xxxii, 8. Bahman Yt. III, 52, 53.

ils ne mangeront que des légumes et du lait; ensuite ils s'abstiendront de légumes et de lait pour se nourrir d'eau, et pendant dix ans avant l'arrivée de Sôšyans (Saošyant) ils vivront sans nourriture.

B. — *La résurrection des morts*, v. 4-7.

Quand Saošyant sera venu, la résurrection aura lieu. En effet elle sera pour le Seigneur plus facile à opérer que la création. Ce qui n'était pas ayant été produit, pourquoi ne serait-ce pas possible de reproduire encore ce qui était? On

---

meat food, *and* eat vegetables *and* milk ; afterwards, they abstain from milk food *and* abstain from vegetable food, *and* are feeding on water; *and* for ten years before Sôshyans [1] comes the remain without food, *and* do not die.

4. After Sôshyans *comes* they prepare the raising of the dead, as it says, that Zaratûst asked of Aûharmazd thus: « Whence does a body form again, which the wind *has* carried *and* the water conveyed (vazîd)[2] ? *and* how does the resurrection occur? » 5. Aûharmazd answered thus: « When through me the sky *arose* from the substance of the ruby [3], without columns, on the spiritual support of far-compassed light; when through me the earth arose, which [4] bore the material life, *and* there is no maintainer of the worldly creation but it; when by me the sun and the moon *and* stars are conducted in the firmament (andarvâî) of luminous bodies; when by me corn was created so that, scattered about in the earth, it grew again *and* returned with increase; when by me colour [5] of

1. See chaps. XI, 6, XXXII, 8. Bahman Yt. III, 62.

2. Compare (Vend. V, 26) « the water carries *him* up, the water carries *him* down, the water casts *him* away ».

3. Compare Mkh. IX, 7.

4. All MSS. have min, « out of », but translators generally suppose it should be *mûn*, « which », as the meaning of « brought out of material ife » is by no means clear. Perhaps the two phrases, might be construed together, thus : « there is no *other* maintainer of the worldly creation, brought from the material life, than it ». Windischmann refers to Fravardîn Yt. 9.

5. Former translators all read rag, « vein, pore »; but it probably stands or rang, « colour, dye », as in chap. XXVII, 5, 18.

demandera les os à l'esprit de la terre, le sang à l'eau, les cheveux aux plantes et la vie au feu.

D'abord les os de Gâyômart seront ressuscités, puis ceux de Mâšya et de Mâšyôî, ensuite ceux du reste de l'humanité. En cinquante-sept années, tous les morts, justes et impies, se redresseront à l'endroit où la vie les a quittés.

---

various kinds was created in plants; when by me fire was created in plants *and* other things [1] without combustion; when *by me* a son was created *and* fashioned [2] in the womb of a mother, *and* the structure (pîsak) severally of the skin, nails, blood, feet, eyes, ears and other things was produced; when by me legs were created for the water, so that it flows away, *and* the cloud was created which carries the water of the world *and* rains there where it has a purpose; when by me the air was created which conveys *in one's* eyesight, through the strength of the wind, the lowermost upwards according to *its* will, *and one* is not able to grasp *it* with the hand out-stretched; each one of them, when created by me, was herein more difficult than causing the resurrection, for [3] *it is* an assistance to me in the resurrection that they exist, *but* when they were formed it was not *forming* the future out of the past [4]. 6. Observe that when that which was not was then produced, why is it not possible to produce again that which was? for at that time *one will* demand the bone from the spirit of earth, the blood from the water, the hair from the plants, *and* the life from fire, since *they* were delivered to them in the original creation. »

7. First the bones of Gâyômar*d* are roused up, then those of Mâshya *and* Mâshyôî, then those of the rest of mankind; in the fifty-seven years *of* Sôshyans [5] they prepare all the dead, *and* all men stand up; whoever is righteous *and* whoever is wicked, every human creature, they rouse up from the

1. See chap. xvii, 1, 2.

2. Pâz. srahîîd is evidently a misreading of Pahl. srîstîd, « formed, shaped ». Windischmann compares Fravardîn Yt. 11, 22, 28.

3. Here *k*îm is the Pâzand of Huz. mamanam, « for to me »; being a different word from the interrogative *k*îm, « why? », of the next §.

4. Literally, « *what* becomes out of *what* was ».

5. K20 omits « Sôshyan°

C. — *L'assemblée où toutes choses seront révélées*, v. 8-11.

A la lumière du soleil, dont une moitié sera pour Gâyômart et l'autre moitié pour le reste des hommes, l'âme et le corps reconnaîtront les leurs : père, mère, frère, femme, etc. Alors se tiendra une assemblée de toute l'humanité, appelée par le Bundahiš l'assemblée du Satvâstarân, où chacun voit ses propres actions, bonnes et mauvaises. Un homme mauvais y sera aussi facile à découvrir qu'une brebis blanche parmi des brebis noires. C'est là qu'un homme impie se plaindra de son ami pieux : « Pourquoi ne m'a-t-il pas fait connaître, dans le monde, les bonnes actions qu'il pratiquait lui-même? » Si en effet le juste ne l'a pas averti, cet homme juste aura à subir la honte dans l'assemblée.

---

spot where its life departs. 8. Afterwards, when all material living beings assume again their bodies *and* forms, then they assign (barâ yehabûnd) them a single class [1]. 9. Of the light accompanying (levatman) the sun, one half will *be* for Gâyômar*d*, and one half will give enlightenment among the rest of men, so that the soul *and* body will know that this is my father, and this is my mother, and this is my brother, and this is my wife, and these are some other of my nearest relations.

10. Then is the assembly of the Sa*d*vâstarân [2], where all mankind will stand at this time; in that assembly every one sees his own good deeds and his own evil deeds; *and* then, in that assembly, a wicked *man* becomes as conspicuous as a white sheep among those which are black. 11. In that assembly whatever righteous *man* was friend of a wicked *one* in the world, *and* the wicked *man* complains of him who is righteous, thus : « Why did he not make me acquainted, when in the world, with the good deeds which he practised himself ? » if the who is righteous did not inform him, then it is necessary for him to suffer shame accordingly in that assembly. »

1. The phrase is obscure, and K20 omits the numeral « one » (the idhâfat of unity); but the meaning is probably that all former distinctions of class, or caste, are abolished.

2. Windischmann suggests that it may be « the assembly of Isa*d*vâstar », the eldest son of Zaratûst (see chap. xxxii, 5); perhaps supposed to be presided over by him as the first supreme high-priest after Zaratûst's death.

D. — *Les trois jours de punition en enfer; peut-être y est-il fait aussi allusion à une récompense particulière des hommes pieux dans le ciel pendant ces trois jours. Mais cela ne ressort pas clairement du texte. La punition « des trois nuits »,* v. 12-16.

Après, ils séparent l'homme pieux de l'impie; l'homme pieux est mis à part pour le ciel (*garôtmân*) et l'impie est jeté en enfer. Pendant trois jours et pendant trois nuits on inflige aux impies un châtiment corporel en enfer et ce châtiment est augmenté parce que l'impie doit contempler corporellement le bonheur de ces trois jours au ciel. Il est dit du jour où l'homme pieux est séparé de l'impie que les larmes de chacun coulent jusque sur ses jambes. Car lorsqu'un père est séparé de son fils, un frère de son frère et un ami de son ami, ils souffrent chacun pour ses propres actions et de plus ils pleurent, l'homme pieux pour l'impie et l'impie pour lui-même. Car il peut y avoir un père qui soit pieux et un fils impie, il peut y avoir un frère qui soit pieux et un frère impie.

En sus du sort commun à tous les impies il est parlé aussi d'une punition spéciale à quelques-uns au verset 16. Ceux qui ont commis des actions particulièrement mauvaises

---

12. Afterwards, they set the righteous *man* apart from the wicked; *and* then the righteous is for heaven (garô*d*mân), and they cast the wicked back to hell. 13. Three days *and* nights they inflict punishment bodily in hell, *and* then he beholds bodily those three days' happiness in heaven[1]. 14. As it says that, on the day when the righteous *man* is parted from the wicked, the tears of every one, thereupon, run down into *his* legs. 15. When, after they set apart a father from his consort (hambâ*z*), a brother from his brother, and a friend from his friend, they suffer, every one for his own deeds, *and* weep, the righteous for the wicked, and the wicked about himself; for there may be a father who is righteous *and* a son wicked,

1. As an aggravation of his punishment in hell. It has generally been supposed that this last phrase refers to the reward of the righteous man, but this cannot be the case unless akhar be taken in the sense of « other », which is unlikely; besides, beholding the happiness of others would be no reward to an Oriental mind.

tels que Dahâk, le dragon bien connu, et le Touranien Frâsîyâb et d'autres, en somme tous ceux qui sont margarzân, c'est-à-dire ceux qui ont commis des péchés mortels, subiront un châtiment qu'aucun autre homme ne subit. Ce châtiment est appelé la punition « des trois nuits », *tiśrąm xšafnąm*.

E. — *Le métal fondu de l'embrasement final en sa qualité d'ordalie, rétribuant et purifiant tout*, v. 18-20 [1].

Gôcîhar, nom qui désigne probablement un météore, tombe d'un rayon de la lune sur la terre. Alors la détresse de la terre devient semblable à celle d'une brebis qu'un loup attaque. Le feu et la chaleur, produits par Gôcîhar, fondent le métal [2] dans les collines et dans les montagnes, et ce métal

1. Le verset 17 est une parenthèse, parlant des trente coadjuteurs de Sôšyans.
2. Le métal appartient au domaine de Šatvaîrô, en langue avestique Xšathra vairya, un des Aməša Spənta's.

---

and there may be one brother who is righteous *and* one wicked. 16. Those for whose peculiar deeds it is appointed, such as Dahâk and Frâsîyâv of Tûr, *and* others of this sort at those deserving death (marg-ar*g*ânân), undergo a punishment no other men undergo; they call *it* « the punishment of the three nights[1]. »

17. Among his producers of the renovation *of the universe*, those righteous men of whom it is written[2] that they are living, fifteen men and fifteen damsels, will come to the assistance

1. According to the Pahlvi Vend. VII, 136 (p. 96, Sp.) it appears that a person who has committed a marg-ar*g*ân or mortal sin, without performing patît or renunciation of sin thereafter, remains in hell til the future existence, when he is brought out, beheaded three times for each mortal sin unrepented of, and then cast back into the hell to undergo the punishment tishrām khshafnām (« of the three nights ») before he becomes righteous; some say, however, that this punishment is not inflicted for a single mortal sin. This period of three nights' punishment is quite a different matter from the three nights' hovering of the soul about the body after death.
2. See chap. xxix, 5, 6. As the text stands in the MSS. it is uncertain

fondu reste sur la terre comme une rivière. Tous les hommes passeront dans ce métal fondu et deviendront purs. A l'homme pieux il semble qu'il marche dans du lait chaud, mais à l'impie il semble qu'il marche dans du métal en fusion.

F. — *L'immortalité et le bonheur de tous sur la terre renouvelée par le feu*, v. 21-26, 27-28.

Ensuite, tous les hommes éprouvent beaucoup de joie à se retrouver ; père, fils, frère et ami se demandent l'un à l'autre où ils ont été pendant toutes ces années et quel a été le jugement porté sur leur âme, s'ils ont été pieux ou impies. Tous

---

of Sôshyans. 18. As Gôkîhar[1] falls in the *celestial* sphere from a moonbeam on the earth, the distress of the earth becomes such-like as *that of* a sheep when a wolf falls *upon it*. 19. Afterwards, the fire and halo[2] melt the metal of Shatvaîrô, in the hills *and* mountains, *and* it remains on this earth like a river. 20. Then all men will pass into that melted metal and will become pure; when *one* is righteous, then it seems to him just as though he walks continually in warm milk; *but* when wicked, then it seems to him in such manner as though, in the world, he walks continually in melted metal.

21. Afterwards, with the greatest affection, all men come together, father and son and brother and friend ask one another thus : « Where has it[3] been these many years, and what was the judgement upon thy soul? hast thou been righteous or wicked? » 22. The first soul the body sees, it enquires of it with those words (gûft). 23. All men become of one voice *and* administer loud praise to Aûharmazd and the archangels.

24. Aûharmazd completes *his work* at that time, *and* the creatures become so that it is not necessary to make any effort about them; *and* among those by whom the dead are prepared, it is not necessary *that* any effort be made. 25. Sôshyans, with his assistants, performs a Yazisn *ceremony* in pre-

whether the fifteen damsels are a portion of these righteous immortals or an addition to them.

1. Probably a meteor (see chap. v, I).

2. Reading khîrman; M6 has « the fire and angel Aîrman (Av. Airyaman) melt the metal in the hills », etc.

3. K20 has « have I »; probably hômanîh, « hast thou », was the original reading.

les hommes n'ont qu'une seule langue et ils adressent leurs louanges au Seigneur et à ses archanges.

Le Seigneur, Aûharmazd, termine et achève alors son œuvre; les créatures deviennent telles qu'il n'est plus besoin de faire aucun effort à leur égard.

En ressuscitant les morts Saošyant et ses auxiliaires accomplissent une cérémonie sacrificielle, Yazišn, dans laquelle ils tuent le bœuf Hadhayôš. De la graisse de ce bœuf et du blanc Hôm ils préparent le Hûš, élexir de vie, qu'ils donnent ensuite à tous les hommes, de sorte que ceux-ci deviennent immortels.

Si quelqu'un a eu la taille d'un homme, il ressuscite sous la forme d'un homme de quarante ans; si quelqu'un a été petit lors de sa mort, Saošyant et ses assistants lui donnent l'âge de quinze ans. Ils rendent à chacun sa femme et ils lui montrent les enfants qu'il a eus avec sa femme. Homme et femme vivent ensemble comme dans ce monde, mais ils n'engendrent pas d'enfants.

Ce qui suit aux versets 27-28 sur le bonheur au ciel fait en quelque sorte double emploi avec la félicité sur la terre renouvelée par le feu. Les deux conceptions : la félicité céleste et la félicité sur la nouvelle terre, ont été unies l'une à l'autre.

---

paring the dead *and* they slaughter the ox Hadhayô*s*[1] in that Yazi*s*n; from the fat of that ox and the white Hôm[2] they prepare Hûsh, *and* give it to all men, and all men become immortal for ever *and* everlasting. 26. This, too, it says, that whoever has been the size of a man, they restore him then with an age of forty years; they who have been little *when* not dead, they restore then with an age of fifteen years; and they give every one *his* wife, and show *him his* children with the wife; so they act as now in the world, but there is no begetting of children.

27. Afterwards, Sôshyans *and his assistants*, by order of the creator Aûharmazd, give every man the reward and recompense suitable to *his* deeds; this is even the righteous existence (aît) where it is said that they convey *him* to paradise

1. See chap. xix, 13.
2. See chap. xxvii, 4.

Saošyant et ses coadjuteurs, par ordre du Créateur, donnent à chaque homme la récompense et le salaire qu'il mérite. C'est le véritable règne de la piété qui commence maintenant. Le corps même est reçu dans le paradis, *vahišt*, et dans le ciel, *garôtmân*, du Seigneur; la vie y devient un progrès éternel.

Celui qui n'a pas accompli de sacrifices (yašt) et n'a pas ordonné de Gîtîxirît et n'a pas donné d'habits comme don équitable, sera nu au ciel. Alors il accomplira le culte, yašt, à Aùharmazd et les anges célestes lui donneront un habit.

(vahist), and the heaven (garôdmân) of Aûharmazd takes up the body (kerp) as itself requires; with that assistance he continually advances for ever *and* everlasting. 28. This, too, it says, that whoever has performed no worship (yast), and has ordened no Gêtî-kharîd [1], and has bestowed no clothes as a righteous gift, is naked there; and he performs the worship (yast) of Aûharmazd, and the heavenly angels [2] provide him the use of his clothing.

1. The Sad-dar Bundahis says that by Gêtî-kharîd « heaven is purchased in the world, and one's own place brought to hand in heaven ». The Rivâyat of Dastûr Barzu (as quoted in MS. 29 of Bombay University Parsi Collection) gives the following details in Persian : « To celebrate Gêtî-kharîd it is necessary that two hêrbads (priests) perform the Nâbar and with each khshnûman which they pray it is fit and necessary that both hêrbads have had the Nâbar : and the first day they recite the Nônâbar yast, and consecrate the Nônâbar drôn and the Nônâbar âfrîngân which they recite in each Gâh; in the Hâvan Gâh it is necessary to recite fravarânê (as in Yas. III, 24 W. to end), ahurahê mazdau raêvatô (as in Aûharmazd Yt. o, to) frasastayaêka, then Yas. III, 25 W., XVII, 1-55 Sp., ashem vohû thrice, âfrînâmi khshathryãn (as in Afrîngân I, 14, to end). The second day the Srôsh yast and Srôsh drôn and âfrîngân are to be recited; and the third day it is necessary to recite the Sîrôzah yast, the Sîrôzah drôn and âfrîngân dahmân; and it is needful to recite the second and third âfrîngâns in each Gâh, and each day to consecrate the barsom and drôn afresh with seven twigs, so that it may not be ineffective. »

2. Pâz. gehân is probably a misreading of Pahl. yazdân as neither « the spirit of the world », nor « the spirit of the Gâhs » is a likely phrase. It is possible, however, that naînôk gehân is a misreading of min aîvyahân « from the girdle », and we should translate as follows : and out of its girdle (that is the kûstî of the barsom used in the ceremony) he produces the effect of his clothing ».

G. — *L'anéantissement de la puissance du mal, la purification de l'enfer et le renouvellement de la terre au moyen du métal fondu par l'incendie universel*, v. 29-33.

Aûharmazd frappe le Mauvais Esprit; Vohûman frappe Akôman; Ašavahišt, Andar; Šatvaîrô, Sâvar; Spendarmat, Tarômat; Horvadat et Amerôdat, Taîrêv et Zâîrîk; la Parole vraie, la Parole mauvaise; Srôš, Aêšm. A la fin de cette lutte deux ennemis seulement restent debout; Aharman et Az, le démon de la voracité (Az veut dire aussi « serpent »). Le Seigneur vient dans le monde lui-même en qualité de zôta, archiprêtre du sacrifice, et Srôš comme râspî, prêtre adjoint; le Seigneur tient la ceinture sacrée, kosti, à la main. Vaincus par la formule de kosti, Aharman, le Mauvais Esprit, et Az agissent très faiblement. Leur sort final est dépeint en des

---

29. Afterwards, Aûharmazd seizes on [1] the evil spirit, Vohûman *on* Akôman [2], Ashavahist *on* Andar [3], Shatvaîrô *on* Sâvar, Spendarma*d* *on* Tarômat who is Nâûnghas [4], Horvada*d* *and* Amerôda*d* *on* Tâîrêv *and* Zâîrî*k* [5], true-speaking *on* what *is* evil-speaking, Srôsh *on* Aeshm [6]. 30. Then two fiends remain at large, Aharman [7] and Az [8]. Aûharmazd comes to the world, himself the Zôta and Srôsh the Râspî [9], and holds

1. Instead of vakhdûnd, « seize on », we should probably read vânend, « smite », as in the parallel passages mentioned below.

2. Compare Zamyâd Yt. 96. Each archangel (see chap. I, 25, 26) here seizes the arch-fiend (see chap. I, 27, XXVIII, 7-12) who is his special opponent.

3. Here written Pâz. Inder. Compare Pahlavi Yas. XLVII, 1. « When among the creation, in the future existence, righteousness smites the fiend, Ashavahist *smites* Indar. »

4. Written Nâkahê*d* in chap. I, 27. And Nâîkîyas in chap. XXVIII, 10, where he is described as a distinct demon from Tarômat in XXVIII, 14.

5. Here written Târêv and Zârî*k*.

6. See chap. XXVIII, 15-17.

7. Comparing § 29 with § 30 it is not very clear whether the author of the Bundahis considered Aharman and the evil spirit as the same or different demons; compare also chap. XXVIII, 1-6 with 40, 41.

8. See chap. XXVIII, 27.

9. The Zôta is the chief officiating priest in all ceremonies, and the Râspî is the assistant priest.

termes semblables : 1° le Mauvais Esprit retourne dans les ténèbres et dans l'obscurité par le même passage par lequel il a fait autrefois irruption dans le ciel (v. 30 *b*). Le Seigneur met la caverne où il s'est enfui, dans le métal fondu, il ramène le pays de l'enfer pour l'élargissement de la terre (32 *a*). 2° Gôcîhar brûle le serpent (*mâr*), c'est-à-dire, Az, dans le métal

---

the Kûstî in *his* hand; defeated by the Kûstî[1] formula the resources of the evil spirit and Az act most impotently, *and* by the passage through which he rushed into the sky[2] he runs back to gloom *and* darkness. 31. Gô*k*îhar[3] burns the serpent (mâr)[4] in the melted metal, *and* the stench and pollution *which* were in hell are burned in that metal, *and* it (hell) becomes quite pure. 32. He (Aûharmazd) sets the vault[5] into which the evil spirit fled, in that metal; he brings the land of hell back for the enlargement of the world[6]; the renovation arises in the universe by *his* will, *and* the world is immortal for ever *and* everlasting.

33. This, too, it says, that this earth *becomes* an iceless[7],

1. The words zak g, hâni, for ân gehâni, are probably a misreading of aîvyahân, « the kûstî or sacred thread-girdle », which is tied round the waist in a peculiar manner, during the recital of a particular formula, in which Aûharmazd is blessed and Aharman and the demons are cursed.

2. See chap. III, 10-12.

3. See § 18 and chap. V, 1.

4. Probably referring to Az which means both « greediness » and « serpent ». It is, however, possible to read « Gô*k*îhar the serpent burns in », etc., and there can be no doubt that Gô*k*îhar is represented as a malevolent being.

5. Or, perhaps, « hiding-place ». Comparing K20 and M6 together the word seems to be alôm, which may be compared with Heb. אוּלָם « a vault », or chald. אוּלְמָא « a porch »; it it may, however, be vâlôm, which may be traced to עלם « to conceal ». In the old MSS it is certainly not shôlman, « hell », which is an emendation due to the modern copy in Paris.

6. Or, « to the prosperity of the world. »

7. Former translators read anhîkhar, « undefiled », but this does not suit the Pahlavi orthography so well as anhasâr, « iceless » (compare Pers. hasar, khasar, or khasâr, « ice »); cold and ice, being produced by the evil spirit, will disappear with him.

fondu, et la puanteur et la corruption de l'enfer sont consumées par le métal, l'enfer devient tout à fait pur (v. 31).

Alors la rénovation de l'univers est enfin réalisée par la volonté de Aûharmazd, et le monde est éternel pour toujours.

La terre devient une plaine sans glace et sans pentes; même la montagne, dont le sommet est le soutien du pont Cinvat, sera abaissée et elle n'existera plus.

∴

L'origine de cette eschatologie est facile à découvrir; elle est contenue dans le *mythe de l'incendie universel*. Au premier coup d'œil, nous voyons que D, la punition particulière (peut-être aussi une récompense bien définie) manque de lien avec le reste. Il suffit de lire les versets 1-11, 17-26, 29-33, à la suite les uns des autres. Nous avons déjà appris à connaître, dans le chapitre 2, l'ingéniosité de la théologie mazdéenne dans l'invention des divers degrés de récompense et de châtiment. Laissons aussi de côté C, l'assemblée du jugement. Cette réunion, aussi bien que la punition purificatrice et la récompense dont nous venons de parler, font double emploi avec E, le métal fondu qui révèle les pieux et les impies, qui réjouit les premiers et qui tourmente les seconds. A n'est qu'une introduction, et B, l'œuvre du « releveur du corps », a pour but de faire participer tous les hommes, sans exception, à la fin du monde. Que reste-t-il maintenant dans E, F, G, si ce n'est l'antique incendie du monde et ce qui en est la conséquence : l'ancienne terre consumée et la nouvelle terre renouvelée par le feu, non comme chez les Germains, où elle est détruite par le feu et renouvelée par l'eau. Sur la croyance

---

slopeless plain[1]; even the mountain[2], whose summit is the support of the *K*învar *bridge*, they keep down, *and* it *will* not exist.

1. Pâz. âmâvan is a misreading of Pahl. hâmûn, so the reading is ansîp (compare Pers. sîb) hâmûn. Mountains, being the work of the evil spirit, disappear with him.

2. *K*akâ*d*-i-Dâîtîk, see chap. xii, 7.

populaire indo-germaine de la disparition du monde et de son renouvellement par le feu, s'est formée la notion de la fin du monde particulière au mazdéisme, c'est-à-dire l'idée de la liquéfaction du monde *interprétée religieusement*. Le métal fondu de la terre devient une ordalie, un jugement de Dieu. *Dans l'incendie du monde, dans la liquéfaction du métal, le coupable et l'innocent sont découverts, le pieux est récompensé, et l'impie puni.* Telle est la prédication des auteurs des Gâthas[1]. L'ancienne sagesse chrétienne savait que la tradition d'un incendie du monde était très antique en Iran. Lactance (*Div. Inst.*, 7, 18) rapporte cette tradition à « Hystaspes, Medorum rex antiquissimus »[2].

1. — L'eschatologie des Gâthas.

De toutes les parties de l'Avesta, il n'y en a pas qui soit, plus que les Gâthas, remplie de la pensée de la fin du monde. Cependant, cette doctrine ne ressemble pas à celle du christianisme primitif. Dans l'Avesta la fin du monde n'est pas imminente à chaque jour et à chaque heure. La sanction du *pont*, après la mort de l'individu, est un élément plus ancien de la piété mazdéenne que le jugement général (chap. 2). Le pont Cinvat et la révolution du monde servent l'un et l'autre à la fois

1. M. C. P. Tiele soutient une autre opinion ; il estime que le dogme d'une ordalie à la fin du monde ne se trouve dans les Gâthas qu'en germe. « La séparation en deux parties, l'opposition des rivaux, qui luttent, ne signifient que la lutte entre les adorateurs de Mazda et ceux des Daêvas : ce n'est que plus tard qu'en est sorti un dogme eschatologique ». *Geschiedenis van den Godsdienst in de Oudheid*, II, p. 135. L'exposition que nous allons faire tend à prouver, au contraire, que l'embrasement et l'ordalie de la fin du monde ont été de plus en plus refoulés dans le développement de la doctrine. En tous cas, quoi qu'il en soit des passages des Gâthas, interprétés autrement par le savant hollandais, le développement, que je vais tracer, demeure néanmoins. Car il n'y a pas de doute que l'embrasement final soit le plus ancien trait populaire de l'eschatologie mazdéenne.

M. West, *Zarathustra's doctrine regarding the soul*, dans *The Journal of the Royal Asiatic Society*, 1899, juin, p. 610, désigne la doctrine eschatologique des Gâthas par cette expression : « *l'ordalie future de la résurrection* ».

2. F. Windischmann, *loc. cit.*, p. 259.

de consolation et de menace dans la prédication des Gâthas. L'attente du jugement du pont Cinvat comme celle du « long bonheur » du ciel ne font pas disparaître l'idée de la fin du monde. « Dis-moi, toi qui sais, ô Seigneur, avant que le pont du monde ne s'étende devant moi, comment le fidèle vaincra l'impie. C'est là la bonne perfection (*âkərətiš*, de *â*, à, et *kar*, faire : préparation, l'action de rendre prêt) connue du monde » (*Ys.* **48**, 2). La fin du monde n'est pas seulement la « perfection » ou « la dernière chose du monde » (*aṅhəuš apəməm*, **45**, 3), « la dernière évolution du monde » (*apəmê aṅhəuš urvaêsê*, **51**, 6[1], etc.), ou « la dernière évolution de la création » (*dâmôiš urvaêsê apəmê*, **43**, 5), mais c'est aussi ce qu'il y a de plus grand au monde (*vîspə mazištəm*, **33**, 5), « la grande affaire » (*mazə yâṅhô*, **30**, 2), « la plus grande des affaires » (*mazištəm yâṅhąm*, **36**, 2; **58**, 7).

L'œuvre du Seigneur. — Pour les Gâthas, la fin du monde contient *un châtiment par le feu*, un jugement de Dieu, de la même espèce que celui qui est né dans la croyance populaire et qui a été adopté et souvent employé par la religion mazdéenne. C'est en se soumettant à l'épreuve du métal fondu, *var nîrang*, qu'Atùrpât, le fils de Mâraspend, a prouvé la vérité de la religion contre les infidèles et les hérétiques sous le règne de Šâhpûhr II, 309-379 après J.-C. L'ordalie du feu au moyen du métal fondu est, selon les Gâthas, employée dans ce monde (**31**, 3, 19, etc.[2]). Mais même à la fin du monde, comme dans le monde actuel d'après l'opinion populaire, il y aura par le même moyen séparation entre les adorateurs de Mazda et les sectateurs des fausses croyances. Avec son « feu rouge » ou « flambant » (*âθrâ suxrâ*) le Seigneur décide entre les *deux adversaires* (*rânôibyâ*) au moyen du métal fondu (*ayaṅhâ*

1. Je ne saurais m'associer à l'opinion exprimée par E. Wilhelm dans sa traduction et dans son commentaire de la *Gâtha Vohuxšathra* dans les *Mélanges Ch. de Harlez*, p. 385, à savoir que *apəmê aṅhəuš urvaêsê* (*Yasna*, **51**, 6) ne désignerait pas la fin du monde, les choses eschatologiques proprement dites, mais le décès de l'individu, « beim Ausgange des Lebens ». Cela me semble jurer avec toute la théologie des Gâthas.

2. Le Dînkart l'applique ici à la vie après la mort et non à la résurrection, comme le voudrait Darmesteter, *A. M. G. XXI*, p. 334, note 28.

xšustâ) *dans les deux mondes* (*aibî ahvâhû*) en faisant un signe (*daxštəm dâvôi*, **51**, 9). Cela arrivera « pour blesser l'impie et pour faire du bien au juste » (**51**, 9). La récompense est déterminée. A la dernière révolution de la création « le mal sera le lot du méchant, la bonne félicité, celui de l'homme de bien » (**43**, 5). L'essentiel, c'est que « Aša, la Piété, frappera Druj, le démon du mensonge, quand ce qu'on dit être le mensonge (*daibitânâ fraoxtâ*) arrivera pour les démons aussi bien que pour les hommes, avec immortalité » (**48**, 1)[1]. Le pécheur obtiendra ce qui a été prédit... Ces pécheurs n'ont pas connaissance « du châtiment qui les frappera », « le fameux, l'excellent métal » (*srâvî xvaênâ ayaṅhâ*, **32**, 6-7). Le poète gâthique n'ignore pas ce châtiment final des désobéissants. « Celui qui n'accorde pas de récompense à celui qui la mérite, à l'homme qui lui a donné les paroles exactes (le prêtre qui fait les sacrifices et qui enseigne) quelle est sa punition pour cela ici-bas d'abord? Je sais quel est le dernier châtiment qu'il recevra » (**44**, 19).

L'idéal des chantres des Gâthas se réalisera : « Lors de l'évolution (finale), toi, bienfaisant esprit, tu viendras, toi, très Sage, avec la Puissance (*Xšaθrâ*), et le Bon Esprit (*Vohû manaṅhâ*), par les actions duquel les êtres prospèrent dans la Piété (*Ašâ*) ; un maître spirituel (*ratûš*) les instruira dans la Justesse (*Armaitiš*), un maître pourvu de ta Raison (*Xratəuš*), que rien ne peut tromper » (**43**, 6). Il s'agit de faire un bon choix pour la femme aussi bien que pour l'homme. Car « au jour de la grande affaire », il y aura la récompense (**30**, **2**). L'homme pieux lui-même a besoin d'aide. « Quand viendra ce qui est le plus grand de tout, j'appellerai Sraoša (l'Obéissance) à mon secours » (**33**, **5**). Dans la Gâtha aux sept chapitres qui est postérieure (**36**, **2**), le feu est appelé à l'aide, au moment du grand événement.

1. Malgré l'ordre des mots, je rapporte *daêvâišcâ mašyâišcâ* à *ąsašutâ* « arrive », au premier verset de la strophe, non à *amərətâiti* qui précède immédiatement ces mots ; de même que Mills (*A study of the five Zoroastrian Gâthas*), et Darmesteter dans son étude sur *Haurvatât* et *Amərətât*, p. 42. Sa traduction dans les *Annales du Musée Guimet* : « à l'heure où il n'y aura plus de mort pour les démons ni pour les hommes », jure avec la doctrine générale du mazdéisme.

Au dernier jour, tout sera *révélé* à la connaissance du Seigneur (48, 4). L'épreuve du feu rendra la chose très claire.

Il est fait aussi allusion à ce que la fin du monde viendra avec l'*immortalité* (48, 1; 30, 4). Voilà des traits qui tiennent étroitement l'un à l'autre dans la doctrine de la fin du monde telle que la donnent les Gâthas, c'est un jugement de Dieu au moyen du métal fondu pour découvrir le mal et récompenser le bien dans la destruction du monde et son renouvellement par le feu.

L'œuvre des fidèles. — Il faut y ajouter le second élément significatif de la théologie des Gâthas à propos de la fin du monde qui du reste est caractéristique du génie de l'Avesta entier. Les fidèles contribuent à la réalisation du grand but final. L'expression de cette tâche de la plus haute piété est la suivante : *fərašəm kərənâun ahûm*, « ils font progresser le monde », mot à mot : « ils font le monde en avant », ils travaillent à l'achèvement du monde (30, 9, etc.). Le substantif verbal frašôkərəti, action de faire progresser, avancer, perfectionnement, en pehlvi, fraškart, devint plus tard le nom de l'achèvement du monde. Dans les Gâthas, paraît une fois, 48, 2, *âkərətiš*, « l'accomplissement », pour désigner l'incendie du monde; nous n'y trouvons pas le mot frašôkərəti, pas plus que l'adjectif verbal frašôcarətar qui désigne dans l'Avesta postérieur ceux qui accomplissent cette œuvre. Nous pourrions traduire leur nom par un mot très moderne : « les hommes du progrès ». Mais dans les hymnes gâthiques la pensée et les éléments de l'expression sont déjà formés : *les fidèles travaillent à l'achèvement du monde*. En cette qualité, les fidèles sont désignés dans les Gâthas et aussi dans le reste de l'Avesta par le mot de « bienfaiteur », *saošyant*, qui n'est point encore un nom propre, mais une appellation commune ainsi que l'a été longtemps le mot Messie. Comme déjà Windischmann (*Mithra*, p. 79) et Spiegel (*Commentar über das Avesta*, II, p. 619) l'ont vu, l'étymologie donnée dans le Yast, 13, 129 (voir plus haut, p. 224) est juste. Saošyant est le part. fut. de *su*, profiter, être utile, faire du bien, « der nützend-werdende » (Spiegel). « La vie spirituelle des *bienfaiteurs* » (*daênâ saošyantąm*) qui se fait connaître par leurs bonnes actions, gagnera sa récompense (34,

13). L'homme pieux « fait le bien » (*savô*) au Seigneur et à ses saints êtres (34, 3). Dans l'hymne de lamentation que l'âme damnée récite pendant les trois nuits après la mort, le prêtre-poète demande au Seigneur, quand « les agrandisseurs des jours » (*uxšânô asnąm*) viendront et quand « la raison des bienfaiteurs » (*saošyantąm xratavô*) redressera le monde (46, 3). Les princes sont appelés à être « les bienfaiteurs des pays » (*saošyantô dahyunąm*, 48, 12) et à suivre les pratiques religieuses, que le Seigneur a établies pour « le bienfaiteur »[1] (53, 2 ; cpr 45, 11). Le mot est ainsi employé aussi au singulier : « Que le bienfaiteur sache la bénédiction qui sera son partage » (48, 9), quoique cela ne se rapporte pas à une personne déterminée, au sauveur du monde par excellence, le Saošyant de la théologie postérieure.

Les Gâthas n'emploient du reste jamais non plus son ancien nom d'Astvatərəta. Les hommes pieux travaillent ensemble à la délivrance du monde et à son achèvement. Les chantres des Gâthas ne nomment jamais un bienfaiteur du monde en particulier. Le ratu 43, 6, où Darmesteter suit la traduction pehlvie, désigne seulement le conducteur spirituel en général, qui dans l'avenir idéal donnera un enseignement complet[2]. Le passage que nous venons de citer, 46, 3, ne désigne pas nécessairement les aides d'Astvatərəta au renouvellement du monde, pas plus que les chantres (*stûtąm*) dont il est parlé 28, 9, ne désignent les trois fils de Zarathuštra, comme le veut le commentateur pehlvi.

Les Gâthas ne nomment pas les éléments les plus significatifs de l'eschatologie postérieure. — Les Gâthas n'ont pas trace de l'assemblée des morts à la fin du monde ni des punitions et des récompenses supplémentaires dans l'enfer et dans le ciel qui du reste seraient en contradiction avec « la fameuse » épreuve, qui est en même temps un châtiment.

Nous éprouverions un intérêt particulier à savoir si déjà les prêtres des Gâthas enseignaient la résurrection, puis la purification et la félicité de tous.

1. *Saošyantôi* désignerait d'après Geldner (Mills, *Sacred Books of the East*, XXXI, 189) Zarathuštra. Cette interprétation ne semble pas nécessaire.
2. Cpr *Yasna*, 13.

La résurrection des corps aurait été, d'après Mgr de Harlez, ignorée de tout l'Avesta[1]; les documents de l'Avesta postérieur, en particulier le Yašt, **19**, 89[2] (et non pas les Gâthas), auraient connu une résurrection spirituelle et non corporelle. La théologie pehlvie aurait introduit la première la *resurrectio carnis*. Cette opinion est en contradiction absolue avec celle de Darmesteter qui, tendant à faire une grande place au mythe de la lumière, laisse frašôkereti contenir en premier lieu « la réanimation du monde, la résurrection des morts ». « Saošyant est avant tout celui qui rend la vie, le héros de la résurrection » (*Ormazd et Ahriman*, p. 238 s.). Une telle conception ne semble guère résulter de l'histoire du nom de Saošyant dans le mazdéisme; le mythe de la lumière n'apparaît pas dans son eschatologie. Mais Darmesteter reconnaît avec raison, dans la résurrection, une doctrine spéciale à l'Iran (*loc. cit.*, p. 304)[3]. Il n'y a pas de doute, comme nous le verrons, que l'Avesta postérieur enseigne la résurrection des corps. Si, dans les Gâthas, on ne trouve rien qui le prouve, rien aussi n'y contredit; nous restons donc dans l'incertitude. Pourtant on ne s'explique pas l'ardent intérêt des hommes pieux pour « le plus grand de tout », s'ils ne s'attendent pas eux-mêmes à y prendre part. Nous avons déjà vu qu'à la différence des premiers chrétiens, ils ne l'attendaient pas durant leur vie. La résurrection peut très bien avoir fait partie de la théologie des prêtres des Gâthas, quoique, dans les fragments de la littérature gâthique qui nous sont parvenus, ils n'aient pas eu l'occasion d'en parler.

Ils avaient encore moins l'occasion de s'occuper de *la purification* et de *la félicité de tous*, dans le cas où ils l'eussent connues[4]. Au contraire, nous lisons (**46**, **11**) que l'âme du

1. *Des origines du zoroastrisme*, dans le *Journal asiatique*, 1878, XII, p. 291 ss.

2. Comparez Lindner, dans *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1883, p. 134.

3. De même Pfleiderer, *Religionsphilosophie*, II, p. 501. La vieille fête de Mithra symbolisait la résurrection, *A. M. G.*, XXII, 443.

4. Le verset 43, 5 n'exige pas cette interprétation que « le mal pour le méchant et la bonne félicité pour le bon » dureront « jusqu'au dernier

méchant après le pont Cinvat demeure dans le séjour du Druj, « pour toujours » (*yavôi vîspâi*). Mills[1], Moulton[2] et d'autres pensent que Zarathuštra enseignait la double rétribution éternelle. Pourtant il ne me semble pas qu'il soit prouvé que la résurrection et la purification de tous ne fussent pas déjà connues du temps des Gâthas. Dans ce passage la pensée ne s'occupe que de la vie après la mort, la fin du monde n'y est pas visée[3]. La publication de l'idée de la purification et de la félicité de tous était opposée du reste au dessein qu'avaient les chantres des Gâthas d'encourager les fidèles et d'effrayer les désobéissants; ils étaient donc entraînés à ne pas s'appesantir sur la croyance que les impies seraient délivrés à la fin du monde, si toutefois ils la connaissaient. Il est impossible de déterminer ce qu'on pensait du sort des impies, après la fin du monde. Nous ne saurions cependant oublier que *déjà le mythe de l'incendie universel lui-même, comme nous l'avons trouvé dans l'Edda, contient la purification du monde et son renouvellement*. « Aša vaincra Druj ». La place n'existe plus pour les tourments éternels, puisque les démons seront détruits avec leur séjour. L'idée des Gâthas serait-elle que les impies seront brûlés dans le métal, tandis que les hommes pieux résisteront à l'épreuve? Ou bien les Gâthas possédaient-elles déjà la doctrine générale du mazdéisme sur la purification des méchants dans le métal? Les deux alternatives sont admissibles, mais de notre analyse de l'ordalie de l'incendie du monde, il résulte, selon moi, qu'on ne peut choisir qu'entre ces deux opinions. La troisième, l'éternité des peines de l'enfer, est hors de cause; car aucun mal ne peut exister sur la terre, ni sous la terre

tour du monde », c'est-à-dire que les châtiments cesseront alors, *Dâtistân*, 41, 6. Il est dit plutôt que « le mal » et « la félicité » arriveront *au* dernier tour du monde.

1. *Immortality in Gathas* (*The Thinker*, 1891).

2. *Zoroaster and Israël* (*The Thinker*, 1892, p. 498 ss.).

3. *Zartûšt-nâmah*, VIII (Wilson, *The Parsi religion*, p. 483 ss.) dit : « L'enfer deviendra le perpétuel séjour de celui qui se détournera de cette loi ». A la fin de ce même ouvrage, il est dit que l'enfer s'étend seulement jusqu'à la résurrection; ailleurs, p. 518, que « nul ne reste éternellement en souffrance ».

refondue, où l'idéal théocratique et terrestre des prêtres-chantres deviendra un fait accompli.

La prédication des auteurs des Gâthas n'a pas eu non plus l'occasion de s'occuper de la *chronologie du monde.*

Quelle a pu être leur croyance relative à la résurrection des morts, la purification et la félicité de tous, la chronologie du monde? Il est impossible de se décider à cet égard. Dans tous les cas ces mythes sont très anciennement répandus dans l'Iran. Comme le montre l'abbé Windischmann, dans ses *Zoroastrische Studien*, ils étaient déjà connus au IVe siècle avant J.-C., par Théopompe, l'historien de Philippe de Macédoine. Dans le huitième livre de ses *Philippiques*, il décrivait la religion de Zarathuštra et des mages. Ce livre est perdu; mais Diogène de Laërte[1] et Aeneas de Gaza[2] déclarent que les mages, d'après Théopompe, enseignaient la résurrection de tous les morts et l'immortalité finale des hommes. Plutarque rapporte, dans *De Iside et Osiride*, **47**, comme étant « les légendes fabuleuses des mages», qu' « un temps prédestiné viendra où Areimanios, qui cause la peste et la faim, sera tué et vaincu par ces fléaux, que la terre deviendra plate et égale et que des hommes bienheureux et n'ayant qu'une seule langue mèneront *une* même vie et formeront une société unique ». Ces mots de Plutarque ne sont pas désignés comme étant une citation tirée de Théopompe; tout de suite après, il ajoute : « Théopompe dit que, d'après les mages, un de ces dieux [les deux adversaires] a régné pendant trois mille ans, tandis que l'autre était sous sa domination; puis ils luttèrent pendant trois mille ans et chacun d'eux détruisit ce que l'autre avait créé. Mais à la fin Hadès sera vaincu, les hommes seront heureux, ils n'auront plus besoin de nourriture et ne porteront plus d'ombre[3]. » Cela n'empêche pas que

1. ὃς καὶ ἀναβιώσεσθαι κατὰ τοὺς Μάγους φησὶ τοὺς ἀνθρώπους καὶ ἔσεσθαι ἀθανάτους.

2. ἔσται ποτὲ χρόνος ἐν ᾧ πάντων νεκρῶν ἀνάστασις ἔσται — οἶδεν ὁ Θεόπομπος.

3. Les mots suivants sont obscurs : τὸν δὲ ταῦτα μηχανησάμενον θεὸν ἠρεμεῖν καὶ ἀναπαύεσθαι χρόνον, καλῶς μὲν οὐ (il faut lire οὖν) πολὺν, τῷ [δὲ] θεῷ ὥσπερ ἀνθρώπῳ κοιμωμένῳ μέτριον. La correction de Markland : μηχανησόμενον rend possible l'interprétation ingénieuse de Windischmann de Saošyant ou de

les renseignements précédents ont pu également être tirés du livre de Théopompe. Et du reste, dans ce résumé qu'il rapporte expressément à Théopompe, il y a non seulement la chronologie du monde mais aussi le renouvellement de toutes choses et la félicité de tous que nous fait connaître le Bundahiš, 30. Si un Grec a trouvé ces dogmes de la chronologie du monde, de la résurrection et de la félicité de tous répandus parmi les mages au IVe siècle, ils ont dû prendre naissance quelques siècles avant. C'est au VIIe siècle que l'on peut placer, *au plus tard*, Zarathuštra[1] et peut-être les Gâthas qui sont pourtant, selon toute vraisemblance, considérablement postérieures au prophète.

Nous avons un témoignage encore plus ancien qui peut avoir trait à la croyance des Perses en la résurrection, celui d'Hérodote qui date du Ve siècle (III, ch. 62). Lorsque Cambyse apprit en Égypte que le faux Smerdis avait soulevé une révolte contre lui, il accusa Prexape, un de ses généraux, de n'avoir point exécuté l'ordre qu'il lui avait donné de tuer son frère. Prexape assura que l'auteur du soulèvement ne pouvait être Smerdis, « car, dit-il, je lui ai donné la sépulture de mes propres mains, selon ce que tu m'avais commandé. *Si les morts ressuscitent*, attends-toi à voir aussi le Mède Astyage se soulever contre toi. Mais, s'il en est du présent comme du passé, sois certain qu'il ne t'arrivera rien de nouveau de ce côté ». Hérodote a peut-être appris l'idée de la résurrection dans la religion répandue parmi les Perses, qui l'aurait donc enseignée déjà à l'époque des plus anciens écrits de l'Avesta. Il est ainsi possible, même vraisemblable, mais non certain, que cette doctrine a été connue des auteurs des Gâthas.

Quoi qu'il en soit, le thème de la prédication eschatologique des Gâthas était : la victoire du Seigneur et de la piété et les

Sâma Kərəsâspa qui dort longtemps avant de prendre part au renouvellement du monde. Mais θεόν doit désigner Ahura Mazda ici, aussi bien que dans la phrase qui précède. Alors l'on peut garder μηχανησάμενον et comprendre la dernière phrase du repos du Seigneur après la fraškart.

Les passages des anciens sur Zarathuštra sont réunis à présent dans l'utile ouvrage de A. V. W. Jackson sur *Zoroaster*, New-York, 1899.

1. Cpr A. V. W. Jackson, *loc. cit.*, p. 174 ss.

châtiments et les récompenses dans l'ordalie de l'embrasement final.

2. — L'eschatologie de l'Avesta postérieur.

Dans l'Avesta postérieur et dans les récits pehlvis, qui semblent dériver d'écrits avestiques, maintenant perdus, nous faisons la même division (en changeant l'ordre) : d'un côté *les causes du drame final et ce qui devra le précéder*, de l'autre le *contenu* de la fin du monde.

Nous trouvons là des changements intéressants; le plus remarquable, c'est que non seulement le rôle d'Ahura Mazda à la fin du monde, mais également la part des fidèles dans l'achèvement du monde sont diminués au profit de l'œuvre accomplie par le Sauveur divin, le saošyant par préférence avec ses auxiliaires.

Sur les chapitres *de l'histoire antérieure* à la fin du monde et *des causes* du drame final, nous trouvons la même conception optimiste et fortifiante d'un développement ininterrompu du monde, opéré par l'œuvre de Dieu *et* par celle des fidèles. L'œuvre de *Dieu* est le point principal de la chronologie du monde; l'achèvement de ce monde par *les hommes pieux* se manifeste dans la doctrine des saošyants.

Le contenu du drame final a reçu depuis les Gâthas un développement remarquable; l'embrasement, d'où procède la fin du monde, avec l'application faite dans les Gâthas : le jugement de Dieu par le métal fondu, s'obscurcit. Côte à côte avec cette œuvre de Dieu par excellence, apparaît celle d'un *médiateur*, d'un *sauveur* : la *résurrection*, *l'immortalité*, le *jugement*, la *rétribution* ; ces événements attirent et retiennent tout l'intérêt et, pour ce qui regarde le jugement général et les nouveaux châtiments, ils sont dans une certaine opposition avec la prédication des Gâthas. Le métal *fondu dans l'incendie* du monde ne sert plus que d'une façon tout à fait secondaire à la séparation entre les pieux et les impies et au châtiment du péché, mais il sert surtout à *la purification du monde* et *à la félicité de tous les hommes*. Nous constatons le même développement, que nous avons vu au deuxième chapitre : le

système développé de la théologie et de l'église avec ses trésors de grâce vient remplacer le zèle convertisseur des prêtres-chantres des Gâthas. Ils sont d'accord sur un point : le Seigneur vaincra toutes les puissances du mal.

Il est ensuite curieux de voir comment l'ancienne épopée héroïque et le mythe des démons et des monstres, qui se sont conservés, non par les écrits des Gâthas, mais par la tradition, ont été transformés et utilisés par la théologie postérieure.

a) *La préparation du drame final.*

La chronologie du monde. — L'histoire du monde a été divisée en périodes par plusieurs peuples, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent. En dehors des époques d'Hérodote et d'Ovide, nous rappellons seulement les kalpas, les périodes du monde, dans l'Inde et les quatre périodes des civilisations précolombiennes de l'Amérique centrale, périodes qui durent chacune des centaines ou des milliers d'années et qui se terminent toutes par une destruction du monde[1]. Mais en dehors des Juifs et de leurs héritiers spirituels, la culture iranienne est la seule qui ait donné à l'évolution historique du monde un rapport véritable avec une fin, un but final du monde ayant un caractère moral et religieux.

L'esprit optimiste que nous avons déjà trouvé dans le mazdéisme est très frappant dans sa chronologie. L'issue de la lutte universelle est prévue dès le commencement. Déjà à l'origine, le Seigneur récita la prière Ahuna Vairya et réussit à convaincre le méchant de son impuissance (*Bundahiš*, **1**, 21 s.)[2]. Dans la doctrine du sacrifice, le Seigneur a donné tous les moyens qui sont nécessaires pour vaincre l'adversaire (*Bundahiš*, **2**, 9). Le monde matériel qui est juste peut déjà être

1. A. Humboldt, *Vues des Cordillères et monuments des peuples indigènes de l'Amérique*, I, p. 107 ss.

2. Cpr. *Dâtistan*, **37**, 64; **3**, 5. Peu de pensées reviennent aussi souvent dans les écrits pehlvis que le triomphe final du créateur. *Bundahiš*, **6**, 4; *Minôxrat*, **57**, 6; *Zât Sparam*, **5**, 3, etc.

appelé immortel (*Dinkart*, IX, 32, 26)[1]. L'unité que la philosophie des Zervaniens a cherché à établir à l'origine de l'être en donnant au Bon et au Méchant une commune origine, le temps, *Zrvan*[2], est enseignée sans équivoque par le mazdéisme entier, en ce qui concerne la fin de l'être[3].

Des douze mille ans[4] du monde, les premiers trois mille ans appartiennent à l'état spirituel. Les êtres ne pensaient ni ne remuaient; ils avaient des corps que l'on ne pouvait toucher. Ils représentaient la pieuse création spirituelle (*mainyava stiš ašaoni*)[5].

Les époques suivantes sont occupées par le duel d'Ahura Mazda et d'Aṅra Mainyu[6]. Mais dans la seconde époque de trois mille ans, le Mauvais Esprit resta dans le trouble, Dieu emploie ces temps à produire ses êtres, en premier lieu Vohu Mano, son meilleur soutien (*Bundahiš*, 1, 23). Alors vivait l'homme primordial *Gaya Marətan* (*Bundahiš*, 3, 1) et le bœuf primordial (*Bundahiš*, 34, 1), dont le corps fut employé pour

1. Lorsque les armes et l'habileté sont égales chez les deux adversaires, les armes manquent d'abord à celui qui a commencé la lutte; il finit par rester désarmé quand l'autre est encore armé. Le Mauvais Esprit a commencé, par conséquent, le Seigneur doit vaincre. *Dâtistân*, 37, 60. C'est une preuve « logique » du genre de celles qui ont servi à toutes les scolastiques.

2. Le zervanisme qui devint la religion d'État sous Yazgard II, 438-457 après J.-C., s'appuyait sur le Yasna, 30, 3. Dans les écrits de l'Avesta postérieurs, on en trouve déjà les traces, voir Spiegel, *Eranische Alterthumskunde*, II, p. 184 ss. De ce que dit Bérose, que Zerovanus était un roi, on peut conclure (Michel Bréal, *Mélanges*, 214) que le zervanisme existait déjà au IVe siècle avant J.-C. Le zervanisme semble être accepté chez les Parsis modernes. Voir le discours de Jivanji Modi au Parlement des Religions à Chicago, 1893.

3. Artâ Vîrâf nâmak, 5, 11, vit dans l'autre monde la « réalité », *âtîh*, du Seigneur et des bienfaisants Immortels et la « non-réalité », *lôtîh*, d'Aharman et des démons.

4. Mani enseignait aussi que le monde durerait douze mille ans. K. Kessler, *Mani*, I, 343.

5. Fragment de l'Avesta dans le Vendîdâd pehlvi, 2, 20. Ainsi l'Avesta connaissait la chronologie du monde.

6. Les millénaires 3-8 sont attribués à Cancer, Leo, Virgo, Libra, Scorpio, Sagittarius par le Bundahiš, 34.

créer le monde. Les fravašis des hommes, leurs esprits, acceptèrent de prendre des corps[1] comme le meilleur moyen de lutter contre le Méchant et ses créatures, pour parvenir à la fin à se délivrer du corps (*Bundahiš*, **2**, **10** s.).

Dans la troisième période, « l'adversaire entra en se précipitant[2] et Gaya Marətan vécut trente ans dans l'épouvante ». De lui naquirent les deux premiers hommes Mâšya et Mâšyôî et l'histoire de notre race commence avec eux. Le premier millénaire est occupé principalement par le premier patriarche Yima[3]. Il est renversé par l'ennemi héréditaire, le serpent à trois têtes, Aži Dahâka; Atar, le feu, eut beaucoup de peine à empêcher celui-ci de s'emparer de l'éclat céleste des rois (*xvarənah*, *Yašt*, **19**, 46 ss.) que possédait Yima, mais qui le quitta à cause de son arrogance. Après Mithra, qui gardait le xvarənah pendant le règne du Serpent, cet éclat royal fut donné au grand héros Thraêtaona, en pehlvi Fretûn, qui grâce à lui frappa le dragon (*Yasna*, **9**, 8 ; *Yašt*, **19**, 37). Mais Aži Dahâka ne pouvait être anéanti. Fretûn l'enchaîna sur le mont Damâvand, comme les dieux de l'Edda ont fait pour le loup Fenrer. Toute cette troisième période de trois mille ans est remplie par la vieille épopée héroïque de l'Iran qui nous est conservée dans plusieurs Yašts et qui a été immortalisée par Firdousi. Un des successeurs de Thraêtaona était Kərəsâspa[4] de la race de Sâm, le plus viril et le plus fort après Zarathuštra (*Yašt*, **19**, 38). Il tua un dragon à cornes et accomplit un grand nombre d'exploits dignes d'Hercule. Parce qu'il avait injurié le feu, il aurait dû aller en enfer si la prière de l'âme du bœuf primordial et de Zarathuštra ne lui avait permis d'entrer dans le lieu intermédiaire (*Dînkart*, IX, **15**).

1. Škand, **16**, 46, s'oppose à la doctrine de Mani, que le corps dérive d'Aharman.

2. Oulemâ-i-Islâm a une théodicée originelle vraiment mazdéenne, *R. H. R.*, XXXVII, p. 43 s. : Si le diable avait été tué, ses éléments impurs se seraient mélangés avec la création. Le mal ne peut être anéanti qu'à l'achèvement du monde.

3. Voir ci-dessus, chap. **3**.

4. Sur les rapports entre Kərəsâspa et Hercule, voir E. H. Meyer, *Indogermanische Mythen*, II, 581 ss.

Une tradition plus ancienne le dote de l'immortalité (*Bundahiš* , **29**, 7). Mais à cause de son mépris pour la religion et de son idolâtrie (*Vendîdâd*, **1**, 10), il fut blessé par Nihâv, du peuple touranien, ennemi des Iraniens, qui lui lança une flèche, tandis qu'il dormait dans la plaine de Pêšyânsaî. Le héros tomba dans l'engourdissement. Mais l'éclat céleste (xvarənah, en pehlvi farr) demeure sur lui et d'innombrables fravašis le gardent jusqu'aux derniers temps du monde selon le Yašt, **13**, **61**. Après lui et l'interrègne d'Apąm Napât, suivit la famille des Kavis, les Kéanides, dont les luttes avec le roi de Touran Frañrasyan, en pehlvi Frâsiyâb, occupe la moitié du Livre des Rois de Firdousi. A la fin celui-ci fut tué par le plus célèbre fils de la famille des Kéanides, le héros national de l'Iran, Kavi Husravah, en pehlvi Kai Xosrû, qui ne mourut pas, mais fut emporté dans le ciel. S'il n'eût pas détruit les temples idolâtres au delà du lac Caêcasta (*Yašt*, **5**, 49), le lac Urumya, le renouvellement du monde n'eût jamais pu avoir lieu (*Mînôîxrat*, **2**, 95). Le dernier des Kéanides gouverna Vîštâspa pendant trente ans jusqu'à ce qu'il devînt le protecteur et le disciple de Zarathuštra.

Avec la révélation du prophète commence la quatrième et dernière période de trois mille ans. Zarathuštra partage en deux l'espace des six millénaires de la race humaine[1]. Avec le millénaire de Zarathuštra, les temps présents commencent. La chronologie[2] classique du mazdéisme, dans le Bundahiš, fait dater l'apparition de la religion de la trentième année de Zarathuštra, c'est-à-dire de l'an 272 avant la mort d'Alexandre en l'an 323 avant J.-C. Avec les 35 ans qui, d'après West, *Pahlavi Texts*, V, XXVIII ss., sont omis, le commencement du millénaire tomberait en l'année 630 avant J.-C. et sa fin à l'année 370 après J.-C.

On pourrait croire que le temps actuel est regardé comme un mélange de bien et de mal ; pourtant il n'en est rien. Les

1. « Je t'ai créé dans le milieu du temps... Car tout ce qui est au centre est plus précieux et meilleur, et a plus de valeur », comme le cœur est au milieu du corps, et l'Iran au milieu de la terre. *Saddar*, **81**, 4 s.
2. Comparez A. V. W. Jackson, *Zoroaster*, p. 179 ss.

trois derniers millénaires sont, d'après le premier chapitre du Bundahiš, caractérisés par les conditions suivantes : pendant le premier tout va d'après la volonté du Seigneur; pendant le second se mêlent la volonté du Seigneur et celle du Mauvais Esprit; pendant le troisième qui commence à Zarathuštra et sous lequel vit l'auteur du Bundahiš, *l'Adversaire est renversé*. Nous donnerons plus loin quelques explications sur le partage que fit le Sûtkar Nask du millénaire du prophète en âge d'or, âge d'argent, âge d'acier et âge de fer (*Dînkart*, IX, 8).

Les auteurs se trouvent dans le millénaire de Zarathuštra, le premier des trois millénaires qui forment la dernière des quatre périodes de même durée de la vie du monde. A la fin de chacun des trois derniers millénaires paraît un des trois fils de Zarathuštra, né du lac Kąsava (*Yašt*, **19**, 92). D'abord est attendu à la fin du millénaire de Zarathuštra (*Yašt*, **13**, **128**), *Uxšyat-ərəta*, « celui qui fait croître *ərəta* »[1]. Darmesteter rapproche *ərəta* du mot sanscrit *ṛta* correspondant quant au sens à aša dans la langue de l'Avesta : « piété ». Le nom du premier signifie alors « celui qui fait croître la piété ». Mille ans plus tard, doit se montrer *Uxšyat-nəmah*, « celui qui fait croître la prière ». De même encore après mille ans, quand les six millénaires de l'histoire humaine, « de Gaya Marətan au victorieux Saošyant » (*Yasna*, **26**, 10) oui, lorsque les douze mille ans de la création, « le long temps » (*darəγəm Zrvânəm*, *Yasna*, **62**, 3) ou « le temps longtemps souverain » (*Zrvânəm darəγô xvaδâtəm*, *Nyâyiš*, **1**, 8) se termine et que « le temps infini » (*Zrvânəm akaranəm*) pendant lequel le Bon Esprit une fois créa (*Vendîdâd*, **19**, **9**), recommence[2], paraît le troisième sauveur du monde, Astvatərəta, « le redresseur des corps », « celui qui met en ordre le monde corporel »; il est un « victorieux (*vərəθraγna*) sauveur (« bienfaiteur », *Saošyant*). Saošyant, « bienfaiteur » ou « sauveur », qui dans l'Avesta, sauf peut-être

1. Comparez Uxšyat-urvara, Yašt, **13**, **44**, « celui qui fait croître les plantes ».

2. Comparez *le Grand Bundahiš*, *Annales du Musée Guimet*, XXII, p. 310 s. « Le temps a été sans bornes jusqu'à la création et il a été créé borné jusqu'à la fin, c'est-à-dire jusqu'à la réduction de *Zanâk-Mînôi* à l'impuissance; après cela il reprendra l'infinitude à toute éternité ».

dans les textes postérieurs de l'Avesta, est un nom commun, a complètement supplanté en pehlvi le nom avestique de celui qui renouvelle le monde : Astvatərəta et devient un nom propre constant, Sôšyans, Sôšyôs, Sôšâns. Les deux sauveurs précédents sont appelés, dans un des plus anciens manuscrits pehlvis (K 20), apporté par Rask de Bombay en 1820, actuellement à la bibliothèque de l'Université de Copenhague, Xûršêtar et Xûršêt-mâh, ailleurs en pehlvi Hûšêtar et Hûšêtar-mâh, comme si le second nom n'était qu'un prolongement du premier. Il ne peut y avoir aucun doute sur la signification du second des trois noms. Elle semble à première vue moins certaine pour le premier et le troisième. Car la seconde partie des mots, *ərəta,* aurait un sens tout différent dans les deux mots : *ərəta* serait un substantif dans le premier mot, égal au substantif sanscrit *ṛta*, qui n'est pas connu dans l'Avesta; dans le troisième nom il serait un participe du verbe *ar*. Cette dernière étymologie, c'est-à-dire l'interprétation de Astvatərəta comme « celui qui redresse les corps », a été donnée par l'Avesta lui-même (*Yašt* **13**, 129, comparez *Fragm. Westergaard*, **4**, 3), ce qui ne prouve pas en soi nécessairement qu'elle soit juste[1]. Mais rien ne la contredit. Si dans le premier nom Uxšyat-ərəta, l'on voulait par analogie conclure au même sens d'*ərəta* : « celui qui relève », « redresse », on se heurterait à l'analogie avec le *Uxšyat-nəmah*, où l'adjectif verbal se trouve dans la première et non dans la seconde moitié du mot. Le sens d'*Uxšyat-ərəta* est aussi confirmé par l'interprétation pehlvie de ce nom dans le Dînkart, VII, 8, 56, ou Hûšêtar est désigné par une expression, que West traduit (*Pahlavi Texts*, V) « Developer [of] Righteousness ». D'après une gracieuse communication que m'a faite M. West, le texte pehlvi porte : *Vaxšînîtâr-i Aharâyîh* : « celui qui fait croître la justice », « celui qui fait grandir la piété » (*aša*). On voit du premier coup d'œil que ceci est la traduction pehlvie littérale d'*Uxšyat-ərəta*, traduction qui confirme l'interprétation de ce mot donnée par Darmesteter. Hûšêtar étant une simple transcription

1. Spiegel traduit Yašt, **13**, 129, autrement. D'après lui *ərəta*, *arəta* serait *altus*. Justi traduit de même *ərəta* par « haut ». « Le haut parmi les êtres corporels » serait donc le sens d'Astvatərəta.

pehlvie du nom avestique sans un sens intelligible, et non une traduction, l'hypothèse émise par M. West dans une lettre du 19 décembre 1899, devient vraisemblable : qu'il y a eu une traduction pehlvie du Farvardîn Yašt, de laquelle l'auteur du Dînkart, VII, a pris sa désignation du premier des deux précurseurs de Saošyant.

Les trois sauveurs du monde qu'on attend naîtront d'une manière surnaturelle des trois vierges Srûtat-fədhri, Vaṅhu-fədhri et Erədat-fədhri avec le nom peut-être plus ancien de Vîspa-taurvairî (*Yašt,* **19**, 92) « qui dompte tout, parce que d'elle naîtra celui qui renversera toute l'hostilité des démons et des hommes » (*Yašt*, **13**, **142**), c'est-à-dire Astvatərəta (*Yašt*, **19**, 92). Le Spand Nask de l'Avesta des Sassanides, qui est perdu, contenait, d'après le compte rendu du Dînkart, la légende de la naissance et des œuvres des fils de Zarathuštra. Lors du mariage de Zarathuštra avec son épouse de la famille de Hvôgva, sa semence tomba trois fois par terre, d'après la légende du Bundahiš, **32**, 8 s. L'ange (*ized*) Neriosengh en prit ce qui avait de la splendeur et de la force et le donna à Anâhita, la déesse des eaux et de la fécondation. La semence de Zarathuštra est conservée dans le lac Kąsava sous la surveillance de 99.999 fravašis (*Yašt*, **13**, 62). D'après le Saddar Bundahiš[1], il y a là une montagne, appelée le mont du Seigneur, avec de pieux habitants. A la nouvelle année et pendant la fête de Mithra, ils envoient leurs filles vierges se baigner dans le lac[2]. Quand le temps est venu, une vierge devient grosse et de la sorte naissent les fils de Zarathuštra et de Hvôvi, à la fin de chaque millénaire. Le temps avant leur arrivée sera marqué par la misère, par des signes, des prodiges et de l'étonnement; la foi sera ruinée (*Spand Nask*, d'après le *Dînkart*, VIII, **14**, **11** ss.). De même que Zarathuštra fut soutenu et aidé par le roi Vîštâspa de la célèbre race des

1. Darmesteter, *Études iraniennes*, II, p. 209 s. La légende est donnée là aussi telle qu'elle a été rapportée au XVIe siècle, par le Père Du Chinon. Bahman Yašt, **3**, 13, appelle le lac d'où naîtra Hûšêtar, Frazdân.

2. D'après le Dînkart, VII, **8**, la mère de Hûšêtar, Srûtat-fədhri, s'assied dans l'eau et elle en boit « et elle échauffe ces germes à un haut degré » (« and she kindles in a high degree those germs »).

Kavis, les trois fils du prophète auront pour auxiliaires son fils Pəšôtanu, qui fut délivré de la maladie et de la mort grâce au lait sacré du sacrifice *drôn,* que Zarathuštra lui avait donné. Il se trouve dans Kangdez, et il restaurera la religion à la fin de chacun des troisièmes millénaires. A l'âge de trente ans, les trois prophètes recevront la révélation comme leur père. Ils prouvent leur mission divine en ordonnant au soleil de s'arrêter pendant dix, vingt et trente jours, afin que les peuples de la terre aient la foi (*Bahman Yašt,* 3 ; *Bundahiš*, 29). Les parties de l'Avesta qui s'y rapportaient sont perdues; nous traiterons plus tard des passages des apocalypses pehlvies qui y ont trait. Cette littérature apocalyptique devint de plus en plus pessimiste par suite de la dureté des temps. Ici mais non dans le Bundahiš qui est sans doute une répétition fidèle des livres de l'Avesta que nous ne possédons plus, les hivers de Mahrkûša et l'ouverture du Vara de Yima sont placés entre Hûšêtar et Hûšêtar-mâh.

Au contraire il faut sans doute attribuer à la doctrine authentique de l'Avesta la tradition caractéristique, qui raconte dans le Dînkart, VII, 10, et ailleurs, comment *le monde deviendra peu à peu meilleur et se spiritualisera pendant les derniers temps*, surtout dans le dernier millénaire, celui de Hûšêtarmâh. Déjà Plutarque, sur les confins du Ier et du IIe siècle, savait par Théopompe (IVe siècle av. J.-C.), que les hommes, à la fin du monde, n'auraient plus besoin de nourriture et ne jetteraient plus d'ombre ; le Dînkart raconte aussi que le bétail donnera du lait en si grande quantité, qu'une seule vache suffira à mille hommes. La faim et la soif seront diminuées à ce point qu'ils se contenteront d'un repas pour trois jours. La vieillesse ne sera plus affaiblie et la vie sera plus longue. L'humilité et la paix grandiront, tandis que la générosité et la joie augmenteront dans le monde. Dans le dernier millénaire, nuls autres ne s'en vont que ceux qui tombent par les armes ou qui meurent de vieillesse. Le dix-huitième fargard du Varštmânsar Nask parlait, d'après le Dînkart, IX, 41, 4 ss., du triomphe des hommes pieux sur les mauvais esprits à la fin de chaque période. Si brève que soit cette description, il y a visiblement un progrès de la bonté du monde, de la puissance

de la foi, dans les trois périodes finales qui achèveront l'œuvre de Zarathuštra et du roi Vištâspa. « Le pouvoir et le triomphe d'une royauté renouvelée seront de nouveau associés à la religion, et l'humanité, par cette raison, retournera à la bonne religion[1]. Cela arrivera, quand Hûšêtar, fils de Zarathuštra, s'approchera, lorsque le juste Citrag Miyân (c'est-à-dire Pəšôtanu, le fils de Vištâspa) viendra » (*Dînkart*, IX, **41**, 6). Lorsqu'arrive Hûšêtar-mâh, la religion des adorateurs de Mazda sera louée par les hommes. Quand enfin chacun pratiquera la foi mazdéiste avec ardeur, alors viendra le moment de Saošyant, de l'exécuteur bienfaisant et victorieux de la fraškart ; alors aussi se réaliseront l'achèvement du monde et la suprême victoire des pieux. Voilà le progrès successif selon Varštmânsar Nask. Le traité Oulamâ-i-Islâm, qui selon ce qu'a démontré M. E. Blochet, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, XXXVII, p. 23 ss., appartient probablement au Ier siècle de l'islam en Perse, exprime également une opinion optimiste sur la marche du monde. Le monde progresse, l'apparition du mal avant chacun des trois sauveurs du monde n'est qu'un épisode. Avant qu'arrive le sauveur final, le Mal donne un dernier assaut. L'ançien mythe du monstre a trouvé sa place à la fin du monde comme dans l'Edda.

Saošyant, frašôcarətar. — Aussi dans l'Avesta postérieur, les hommes pieux sont-ils souvent appelés saošyants, « bienfaiteurs ». Celui qui invoque se met au nombre des « bienfaiteurs » (*Vîspered*, **5**, 1), « des bienfaiteurs des pays » (*Vîspered*, **11**, 13), « des pieux bienfaiteurs », ou plutôt « des pieux bienfaisants » (*Yasna*, **14**, 1 ; *Yašt*, **11**, 17, 22). Car le Yasna, **12**, 7, après avoir cité Vištâspa, Frašaoštra et Jâmâspa, range tous les croyants, tous les pieux, dans les trois degrés de « bienfaiteurs » (*saošyantąm*), « les ouvertement actifs » (*haiϑyâvarəząm*), et les « fidèles » ordinaires (*ašâunąm*). Le Vispered, **11**, 3, distingue seulement les « fidèles » et les « bienfaiteurs », deux degrés au lieu de trois. Le saošyant est l'être pieux par excellence (*Vîspered*, **2**, 5 ; *Yašt*, **17**, 2). Significative est la comparaison entre les Aməša Spəntas et les sao-

1. Voir la conception des chantres des Gâthas, ci-dessus, p. 109 s.

šyants (*Yašt*, **11**, 7; *Vîspered*, **22**). Les premiers, « les bienfaisants Immortels », sont les conducteurs spirituels (*ratu*), dans le monde céleste, les saošyants sont les conducteurs spirituels sur la terre (*Yasna*, **13**, 3; *Vîspered*, 3, 5). Comme tels, les êtres pieux contribuent à l'achèvement du monde en ce qu'ils abattent le mal et font croître le bien (*Dînkart*, IX, **69**; cpr. VIII, **41**). La même expression se retrouve ici, qui a été employée par les Gâthas. Les formules de sacrifices « créent le monde progressant d'après son désir » (*frašəm vasna ahûm daθâna, Yasna*, **55**, 6). Tous les êtres nombreux, beaux et bons, que le Seigneur a créés au moyen du puissant éclat céleste (*xvarənah*) « font progresser le monde » (*kərənavąn frašəm ahûm*), exempt de vieillesse, de mort, de décomposition et de corruption, etc. (*Yašt*, **19**, 11). De là est venu le nom exprimant l'achèvement du monde : frašôkərəti, « la création progressive » du monde, le but du « progrès ». La conception originelle vient-elle du renouvellement de la nature? Faut-il, par exemple, comparer la frašôkərəti avec les conceptions de la théologie solaire en Égypte? Quoi qu'il en soit de l'origine du mot, ces deux termes saošyant et frašôkərəti, tels que nous les trouvons dans nos textes, ne peuvent pas être insérés dans le mythe de l'orage et celui de la lumière (Darmesteter, *Ormazd et Ahriman*, p. 238 ss.). Leur histoire depuis les Gâthas s'y oppose absolument. « La bonne » (*Yašt*, **13**, 5), « la puissante »[1] (*Yasna*, **62**, 3) frašôkərəti est le but final du monde[2] (*Vendidâd*, **18**, 51, etc.).

Les saošyants se partagent en deux groupes, ceux qui sont nés et ceux qui ne le sont pas (*Yašt*, **19**, 22). L'achèvement du monde est accompli surtout par les seconds, par ceux d'entre les saošyants, *les futurs*, qui accompliront l'œuvre, frašôkərəti, en chantant des hymnes au sacrifice du Haoma

1. Ou « la bienfaisante », *sûra* de *su*, être fort, profitable.

2. La part des fidèles dans la frašôkərəti est décrite, *Dâtistân*, **2**, 8 et *Zât-Sparam*, **1**, 16 ss. « L'achèvement du monde doit arriver à cause des trois choses suivantes : 1° la vraie piété et la foi en la parfaite bonté d'Aûharmazd et en la méchanceté d'Aharman; 2° l'espérance des récompenses futures et la crainte de la punition à venir, de là l'énergie dans les bonnes œuvres et l'abstinence de péchés; 3° l'aide que se prêtent les êtres entre eux et leur lutte en commun contre l'ennemi. »

(*Yasna*, **9**, 2) et en prononçant la souveraine formule de prière, Airyama išyô (*Fragment Westergaard*, **4**, 1). Les « bienfaiteurs », qui ne sont pas nés sont appelés, à la différence des bienfaiteurs dans le passé et des fidèles qui sont en vie : frašô-carətar, « ceux qui font avancer » (sc. le monde), « les hommes du progrès », ceux qui accomplissent l'achèvement (*Yasna*, **24**, 5 ; **26**, 6). Leurs fravašis ou âmes sont, avec celles des premiers en la foi (*paoiryô tkaêša*), les plus puissantes (*Yašt*, **13**, 17).

Parmi les héros futurs de la religion, il y en a un enfin, dans les derniers écrits de l'Avesta, qui porte le nom de Saošyant avant tous les autres : le troisième des trois fils futurs de Zarathuštra : Uxšyat-ərəta, Uxšyat-nəmah et Astvat-ərəta (*Yašt*, **13**, 128 s., 110). Déjà, dans l'Avesta, Saošyant a presque le caractère d'un nom propre dans la combinaison « le victorieux (*vərəθraγna*) Saošyant » (*Yasna*, **26**, 10 ; **59**, 28 ; *Yašt*, **13**, 129, 145 ; **19**, 5, 89 ; **24**, 30).

L'Avesta connaît même la légende de ses auxiliaires qui, avec lui, opéreront le renouvellement (*Yašt*, **19**, 89, 95), et leurs noms se trouvent dans la liste des saints du Yašt, **13**, quoique rien ne les distingue particulièrement des autres saints. Ils sont « bons de pensée, bons de parole, bons d'action, bons de religion, leur langue n'a jamais proféré de mensonge » (*Yašt*, **19**, 95). 1° Le Sûtkar Nask énumera, d'après le Dînkart, IX, **16**, **12** ss., sept auxiliaires dans Xvaniratha (pehlvi : *Xvaniras*) un des sept karšvarə's de la terre. Mais là sont nommés aussi d'autres immortels (*Dînkart*, IX, **22**, 3). 2° Le Bundahiš, **30**, 17, compte quinze auxiliaires masculins et quinze auxiliaires féminins. Au chapitre **21**, 5 ss., du même écrit et ailleurs, onze des hommes sont nommés, mais aucune des femmes. 3° Manušcîhar (*Dâtistân*, **90**), cite, en dehors de Saošyant, les six noms qui, dans la liste des saints du Yašt, **13**, 128, sont placés immédiatement avant les trois fils de Zarathuštra ; il s'appuie donc sur une tradition avestique. D'après lui, ces six personnages ont à accomplir, avec Saošyant, la résurrection dans les sept parties du monde. (4° D'après le Dînkart, VII, **11**, 8, Saošyant viendrait des eaux de Kąsava avec mille garçons et filles, il battrait et anéantirait tous les méchants.)

Nous éprouvons un certain intérêt à savoir que quelques-

uns des noms de ces auxiliaires de Saošyant représentent pour nous plus que des noms, parce qu'ils appartiennent *à l'épopée héroïque de l'Iran*. La tradition populaire leur accordait une *condition particulière dans la mort*, condition qui nous occupera plus tard sous un autre rapport dans le cinquième chapitre. Ils ne sont pas morts, mais conservés en vie; voilà pourquoi le zoroastrisme a pu leur réserver un rôle dans le dernier combat. Plusieurs d'entre eux avaient un grand renom dans l'Iran longtemps avant Saošyant ou même avant son père Zarathuštra. Ils ont dû former l'état-major du sauveur final du monde quoiqu'ils existassent « avant la religion » ou « sans la religion » (*adînôîh*, *Dâtistân*, 90). Mais avant d'étudier leurs exploits dans l'époque ultérieure, il nous faut examiner brièvement un épisode, qui a été mis, par l'eschatologie zoroastrienne, comme le premier acte du drame final, mais dont les traits essentiels, Kərəsâsp et Dahâk, sont tous les deux « adînôîh », antérieurs au mazdéisme avestique.

b) *Le drame final.*

Le dragon et Keresâspa. — A la fin du millénaire de Hûsêtarmâh, le dernier millénaire du monde actuel, le serpent Aži Dahâka se lève sur l'invitation de Aṅra-Mainyu et, avec son aide, il se débarrasse de ses chaînes. D'après la rédaction pehlvie que nous possédons du Bahman Yašt (3, 56), il devait alors dévorer le rebelle, Aṅra Mainyu, et devenir l'ennemi principal dans le dernier grand combat, ce qui donnerait une plus grande ressemblance avec la légende germanique; mais il en est autrement dans le reste de la tradition.

Aži Dahâka se précipite dans le monde pour commettre le péché[1]. Il engloutit un tiers de l'humanité, le bétail, les bre-

1. De même que la Rome païenne, puis la Rome papale, a été désignée dans la chrétienté comme l'antichrist, les mazdéistes placent Aži Dahâka qui était à l'origine un monstre mythique, à Babylone. Déjà le Yašt, 5, 29, le place dans le pays de Bawri (Bawli), c'est-à-dire à Babylone. Depuis les Arabes ont été désignés par ce mot. Car ils étaient seigneurs à Babylone lors de la rédaction de l'Avesta. J. Darmesteter, *Annales du Musée Guimet*, XXIV, XLIX; E. Blochet, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, XXXVII, 45.

bis et d'autres êtres créés par Ahura Mazda, bat l'eau, le feu et les plantes et commet des crimes épouvantables. Son but est la destruction du monde et l'extinction des êtres (*Dînkart*, IX, 15, 2). Alors le feu, l'eau et les plantes s'adressent au Seigneur avec des plaintes et des lamentations : « Fais revivre Fretûn, afin que de nouveau il puisse frapper le Serpent. Car si toi, Aûharmazd, tu ne le fais pas, nous ne pouvons plus vivre dans le monde. » Le feu dit : Je ne brillerai plus ; l'eau : Je ne coulerai plus. Alors le Seigneur ordonne à Srôš et à Neriosengh, de secouer le corps de *Keresâsp*, de la famille de Sâm, afin qu'il se lève (*Bundahiš*, 29, 8 s. ; *Bahman Yašt*, 3, 53 ss.). Il se lève le premier des disparus de ce monde[1], marche contre Aži Dahâka sans écouter ses paroles et le tue avec sa massue. Telle est l'antique tradition héroïque de l'Iran.

L'œuvre du Sauveur. — A présent commence une époque nouvelle, le monde à venir. Saošyant paraît, né d'une vierge et des germes de Zarathuštra. Trente ans après sa naissance miraculeuse, il parle avec le Seigneur comme ses prédécesseurs. Le soleil reste immobile pendant trente jours. Pəšôtanu, le fils immortel de Vištâspa, vient aussi à lui de Kangdez (*Bundahiš*, 29). Mais la tradition ne se contenta pas de lui, elle chercha, dans la légende héroïque, son plus brillant héros Kai Xosrû. Il métamorphosa Vayu (en pehlvi Vâi), le génie de l' « espace de l'air », le « conducteur des morts »[2], le Seigneur « longtemps régnant », dont le règne est terminé maintenant, il le change en chameau et montant sur son dos et parcourant les diverses contrées, il éveille l'attention de Saošyant (*Dînkart*, IX, 23), jusqu'à devenir son Vîstâspa au renouvellement du monde. Kərəsâspa qui, après la mort du Serpent, a régné pendant quelque temps sur les sept karšvarə 's du monde, abandonne la royauté à Kai Xosrû. Saošyant devient son grand-prêtre. Alors s'éveillent les antiques héros de l'Iran, les immortels, et avec leur aide Saošyant accomplit sa mission. Un écrit pehlvi[3] nous apprend qu'avant que le

1. Le Grand Bundahiš, *Annales du Musée Guimet*, XXII, 626, 58.
2. Voir ci-dessus, à la p. 91 s.
3. *Merveilles du jour Xordat, mois Farvardîn. Annales du Musée Guimet*, XXII, 640, 138.

Seigneur ne prenne tout en mains, Vîštâspa et Zarathuštra s'éveillent et reçoivent la puissance de Kai Xosrû et Saošyant, en sorte qu'ils terminent l'histoire de la religion comme ils l'ont commencée. Ailleurs Saošyant est dépeint comme celui qui achève le monde. Avant que nous examinions son œuvre, il nous a fallu remarquer comment les anciennes traditions de l'Iran, avec leur monstre et leurs héros, ont une place dans le drame final quoiqu'ils fussent *adînôîh*, « sans », c'est-à-dire « avant la religion », place que la théologie orthodoxe n'a pas pu leur enlever.

Dans la fin du monde même, l'épreuve du Seigneur et sa rétribution dans l'incendie font une place à l'œuvre de son serviteur Astvatərəta qui, dans l'Avesta postérieur, retient tout l'intérêt. Son œuvre est décrite dans le Yašt, **19**, 93, par ces mots : « Il fera disparaître la puissance démoniaque (*druj*) du monde du Bien ». Le monde sera enfin soustrait à toutes les manifestations des démons : la maladie, la vieillesse, la mort, la décomposition, les imperfections (v. 89). « Par son regard Saošyant donnera l'immortalité à tout le monde du corps » (v. 95). Les actes principaux sont : la résurrection des morts et l'immortalité des vivants. Entre ces deux actes principaux vient s'intercaler un jugement avec une rétribution.

La résurrection. — Ce qu'il y a de plus remarquable dans son œuvre, c'est la *résurrection* qui a donné à l'acheveur du monde le nom particulier qu'il porte dans l'Avesta : « le redresseur des corps », Astvatərəta. « Les morts ressusciteront » (*Fragment Westergaard*, **4**, 3)[1]. Que l'Avesta connût la résurrection, on ne peut en douter (*Yašt*, **10**, **11**, 89[2], 94 s. ; **13**, 129). Astvatərəta accomplit la résurrection dans les sept karšvarə's du monde avec ses six compagnons, d'après la tradition qui est cachée sous les noms du Yašt, **13**, 128. Il ressuscite *lui-même* les morts dans Xvaniras, où l'Iran est situé. Pendant le cours de cinquante-sept années s'éveillent les morts, depuis

1. *Irista paiti ardonti*, de la même racine *ar*, qui se trouve dans le nom du sauveur final *Astvatərəta*. Passage tiré du Varštmânsar Nask, *Dinkart*, IX, 46.

2. Le monde sera rendu *afriθyantəm*, « non puant ». Le mot *friθ* se disait à propos du cadavre (*Vendîdâd*, **6**, 28).

Gâyômart et le premier couple, pendant sept ans dans les autres parties du monde et cinquante en Xvaniras (*Bundahiš*, 30, 7)[1]. Chacun se réveille là où l'âme a abandonné le corps[2]. Saošyant et ses auxiliaires sont tous les serviteurs du Seigneur, de sorte qu'on peut aussi bien dire que la résurrection est opérée par la puissance du Seigneur (*Dînkart*, IX, 69) ou par les Aməša Spəntas (*Yašt*, 19, 22). Même les avortons seront achevés dans la résurrection (*Vendîdâd*, 18, 51)[3]. Le ressuscité a l'apparence d'un individu de quarante ans, s'il est mort à un âge mûr; celle d'un jeune homme de quinze ans, s'il est mort jeune (*Bundahiš*, 30). Un autre document pehlvi[4] fait la même différence entre ceux qui avaient mangé de la viande et les végétariens.

Il n'y a nulle part dans l'Avesta, comme dans les livres juifs, de différence entre la résurrection des bons et celle des impies. Les impies comme les hommes pieux ressuscitent (*Dâtistân*, 75, 4). Les premiers ne sont relégués dans l'enfer que jusqu'à l'existence future (*Bundahiš*, 15, 9). Mais certains péchés graves privent celui qui les a commis de l'existence à venir (*Dînkart*, IX, 17, 6) et de la résurrection (*Šâyast*, 17, 7) : quelques transgressions sexuelles changent l'âme de l'homme en un démon et l'accomplissement de rites hérétiques change l'homme en un serpent glissant (« a darting snake, » West), c'est-à-dire en une bête malfaisante qui doit être détruite. Nous devons nous représenter le sort de ces pécheurs comme étant l'anéantissement lors de la purification de l'enfer.

En tous temps, il y a eu des libres penseurs en Perse. Il ne faut pas considérer la théologie mazdéenne comme une représentation complète de la culture de l'Iran. L'Avesta a déjà cité

1. Les sept hommes peuvent parler l'un avec l'autre des sept parties du monde (*Dâtistân*, 36, 5).

2. Comparez l'écrit pehlvi cité dans les *Annales du Musée Guimet*, XXII, 640. 138.

3. De même dans le Talmud, *Pᵉsîqtâ' rabbatî*. V. Rydberg, *Bibelns lära om Kristus*, 5 éd., p. 69. Même les animaux ressusciteront, *Dâtistân*, 37, 107.

4. *Annales du Musée Guimet*, XXII, p. 640.

les objections d'une critique rationaliste qui, naturellement, se sont dressées surtout contre la résurrection des morts[1]. Dans le Bundahiš, chap. 30, versets 4 ss., nous lisons : « Zarathûšt demanda ainsi à Aûharmazd : « D'où le corps est-il formé de nouveau quand le vent l'a transporté et que l'eau l'a emporté ? Et comment arrive la résurrection ? » Aûharmazd répondit ainsi : « Quand par moi le ciel naquit de la substance du rubis, sans colonnes, sur le support spirituel de la lumière étendue ; quand par moi naquit la terre qui porta la vie matérielle et qu'il n'y a pas d'autre soutien de la création du monde ; quand par moi, le soleil et la lune et les étoiles sont conduits dans le firmament des corps lumineux ; quand par moi le blé a été créé de façon que, répandu dans la terre, il pousse de nouveau et revient avec accroissement : quand par moi des couleurs de diverses espèces ont été créées dans les plantes ; quand par moi le feu a été créé dans les plantes et dans d'autres choses sans combustion ; quand par moi un fils a été créé et formé dans le ventre de sa mère et que la structure de la peau, des ongles, du sang, des pieds, des yeux, des oreilles et d'autres choses a été produite dans chaque partie pour elle-même ; quand par moi des jambes ont été créées pour l'eau de façon qu'elle coule et que la nuée a été créée qui porte l'eau du monde et tombe en pluie là où il en est besoin ; quand par moi l'air a été créé qui transporte à la vue de quelqu'un, par la force du vent, ce qui est le plus bas en haut, selon sa volonté, et que personne ne peut saisir de sa main tendue ; chacune de ces choses, quand elles ont été créées par moi, était plus difficile à créer qu'à ressusciter, car c'est un aide pour moi dans la résurrection qu'elles existent, mais quand elles ont été créées, il ne s'agissait pas simplement de former ce qui est à venir de ce qui était. Ce qui n'était pas ayant été produit, observe-le : pourquoi ne serait-il pas possible de produire encore ce qui était ? »

Le Bundahiš, 30, nous offre la même apologétique qu'un Clément Romain, qu'un Mohammed[2] ou qu'un Lu-

1. *Sûtkar Nask*, 4, d'après le *Dînkart*. Cpr Artâ Vîrâf et Mînôîxrat.

2. Mohammed, comme les Pharisiens, avait toujours à se défendre contre cette objection : comment le corps peut-il ressusciter ! Il employait

ther[1]. « Comme un cultivateur espère pendant l'hiver et attend son blé jusqu'à ce qu'au printemps, il sorte de terre, grandisse et verdisse, » nous devons espérer et attendre la résurrection (Luther, édition d'Erlangen, **19**, 352; cf. **44**, 310). La ressemblance n'est pas fortuite, car c'est dans le livre de la nature que les hommes ont appris le renouvellement. Comme Clément Romain le dit dans la première Épître aux Corinthiens (chapitre **24**) : « Le jour et la nuit nous montrent la résurrection. La nuit va se coucher, le jour ressuscite. Le jour s'en va, la nuit arrive. » De même pour les fruits. Ils meurent dans la terre, mais « la grandeur de la providence du Seigneur les ressuscite ». Saošyant vient, comme le soleil, du pays de l'aurore (*Vendîdâd*, **19**, 5).

Il paraît, dans l'apologétique du Bundahiš, tout comme chez saint Paul, qu'en quelque sorte le corps ressuscité n'est pas identique à celui qui vivait en ce monde[2]. Cette idée du reste était nécessitée par les funérailles mazdéennes où le le corps était exposé aux oiseaux. Les éléments rendront chacun une partie du corps (*Bundahiš*, **17**, 9). Le nouveau, le second corps[3], est semblable à celui que les hommes encore vivants auront à la fin du monde et qui n'aura plus rien de

la même méthode qu'eux pour y répondre. H. Grimme, *Mohammed*, I, p. 157.

1. Des quatre sermons de Luther sur I *Cor.*, **15**, le second se sert, pour prouver la résurrection, des analogies que lui offre la nature (*Erlanger Ausgabe*, **19**, 110 ss.). Pourtant la conviction de Luther reposait sur la *parole* en dernière instance (*E. A.*, **19**, 123, 338, 341, 352); Pline n'en avait donc pas l'idée puisqu'il ne possédait pas la parole de Dieu (*E. A.*, **19**, 144 s.).

La certitude qu'avait Paul de la résurrection se fondait sur la résurrection du Christ. Ce n'est pas un argument en faveur de la résurrection même, mais une vraisemblance touchant la condition des corps ressuscités, qu'il veut donner dans I *Corinthiens*, **15**, 36 s. — IV *Esdras*, **4**, 40, veut prouver la résurrection en comparant le sort des morts à celui du fœtus. Comme le fœtus est obligé de quitter le sein de la mère après une certaine époque, ainsi la terre doit rendre ses morts dans un temps déterminé. « In inferno promptuaria animarum matrici assimilata sunt. »

2. Ganješâyagân, **22**. L'âme reçoit un autre corps quand elle quitte la terre. Sôšyans donne aux morts un corps incorruptible.

3. En pehlvi, *tanî pasîn*, *Annales du Musée Guimet*, XXII, 640, 138.

matériel, sera spiritualisé, allégé, délivré de la faim et ne portera point d'ombre.

L'assemblée de jugement. — Comme à la séparation au pont Cinvat on avait ajouté un jugement, déjà au temps de l'Avesta (*Dinkart*, IX, **69**, 29 s.) la fin du monde comprenait une assemblée de *jugement* faisant double emploi avec le feu, lequel d'après la religion des Gâthas rendra tout manifeste par le métal fondu. Mais le jugement final a reçu de la piété pratique une signification infiniment moins riche que la croyance populaire du pont Cinvat. *Notre* Avesta ne parle jamais du jugement final ; il n'attache pas à la fin du monde une idée de jugement comme les juifs, les chrétiens et les musulmans, mais presque exclusivement une idée de résurrection et d'achèvement du monde. Dans l'assemblée d'Isatvâstra [1] tout est révélé. Alors s'éveille la conscience sur les devoirs de l'amour qu'on a négligés. « Pourquoi ne m'as-tu pas averti et ne m'as-tu pas converti ? » dit l'impie avec reproches [2]. De dures sépara-

1. L'aîné des fils de Zarathuštra dans la vie. C'est ainsi que Windischmann corrige le nom incompréhensible du texte : *Satvâsturân*.

2. L'épisode est raconté dans l'Artâ Vîrâf Nâmak, **68**, mais est placé au moment de la décision qui suit la mort. L'on peut comparer *Ézéchiel*, **3**, 18. Artâ Vîrâf vit (traduction Barthélemy) « l'âme d'un homme et d'une femme que l'on menait l'homme au paradis et la femme en enfer. Et la femme, jetant les mains dans la ceinture et le kosti de cet homme, lui disait : « Comment se fait-il que tandis que pendant notre vie nous avons été ensemble pour tout le bien que nous avons fait, maintenant on te porte au paradis et moi en enfer ? »

Et cet homme répondait : « C'est parce que j'ai accueilli les gens pieux, méritants et pauvres et leur ai fait la charité ; et que j'ai eu de bonnes pensées, de bonnes paroles et de bonnes actions ; que j'ai toujours eu l'esprit plein de la pensée des Izeds, et que j'ai méprisé les démons, et que j'ai cru fermement à la bonne Loi des Mazdayasnéens ; tandis que toi, tu as méprisé les gens pieux, pauvres, méritants et gens de caravanes ; tu as dédaigné les Izeds et adoré les idoles, tu as commis mauvaises pensées, mauvaises paroles, mauvaises actions, et tu as cru obstinément à la Loi d'Ahriman et des démons. »

Et cette femme disait ensuite à cet homme : « Pendant la vie, ta personne tout entière était sur la mienne un maître et un roi ; ma personne, mon âme et ma vie t'appartenaient ; et ma nourriture et mon habillement, tout me venait de toi ; mais pourquoi n'ai-je point été punie et corrigée alors, pourquoi alors ne m'as-tu pas enseigné et expliqué le bien et la

tions se font. Dans le châtiment de l'impie se montre une clémente pensée, purement mazdéenne et qui va à l'encontre de ce que comportent en général les autres doctrines de la rétribution. Le fidèle souffre du châtiment de l'impie.

Punitions particulières. — Au lieu de la rétribution, immédiatement effectuée par l'ordalie du feu, d'après les Gâthas, on introduit maintenant des *punitions particulières*.

Saošyant décidera et donnera à chacun sa part (*Dînkart*, IX, 69, 29 s.). Il est impossible de savoir ce qui se trouvait dans l'Avesta, de ces châtiments et de ces récompenses. Je donne ici néanmoins ce qui nous en est connu par la littérature pehlvie, quoique, vraisemblablement, une partie de ce développement, du genre de celui que nous avons déjà vu aux pages 30 ss., appartienne à l'époque postcanonique. Les châtiments des impies sont des châtiments qui purifient. 1° « La purification des trois jours dans le métal fondu »[1] semble dériver directement de l'ordalie de la théologie des Gâthas et paraît ainsi être la plus ancienne des punitions particulières lors du renouvellement du monde. 2° La doctrine du Bundahiš enseignant que les fidèles entrent dans le ciel et que les impies passent trois jours en enfer, châtiment augmenté par la vue de trois jours de félicité céleste, n'a pas de rapport avec la purification dans le métal fondu. 3° La doctrine moraliste de la pénitence a introduit encore un dernier degré de châtiment, « le châtiment des trois nuits (et jours) » pour ceux qui ont commis un péché mortel et ne l'ont pas confessé avant la mort[2]. Ils sont conduits hors de l'enfer et décapités, trois fois pour chaque péché qui n'a pas été réparé,

vertu, pour qu'ensuite je pratiquasse le bien et la vertu, au moins je n'aurais point à supporter aujourd'hui ces maux pour mes péchés.

Puis cet homme alla au paradis et cette femme en enfer. Et cette femme à cause de ce repentir n'eut point à souffrir d'autres désagréments en enfer que les ténèbres et l'air fétide. Et cet homme, pour n'avoir point converti et instruit au bien cette femme qui était venue *par le mariage* en sa possession, s'assit dans le paradis parmi les justes, mais couvert de confusion. »

1. *Mînôîxrat*, **21**, 10; *Dâtistân*, **32**, 12, etc.
2. *Pehlvi Vendîdâd*, **7**, 52; *Pahlavi Texts*, I, p. 125, note 1.

puis ils sont rejetés pendant trois nuits dans l'enfer. Le Touranien Frâsiyâb, l'ennemi des rois kavis, est nommé parmi ceux qui doivent subir ce châtiment, « qu'aucun autre ne souffre ». Ce qui est plus remarquable, c'est que même le serpent à trois têtes Aži Dahâka, qui d'après la tradition doit briser ses fers à la fin du monde et être tué par Kərəsâspa, finit par trouver grâce dans la généreuse doctrine de cette religion. Il sera purifié par le même châtiment. 4° Grâce à ces punitions purificatrices le primitif jugement de Dieu, l'ordalie par le métal fondu dans les Gâthas, devient superflu. Il est conservé cependant (*Dînkart*, IX, 32, 25; *Bundahiš*, 30). Le métal fondu brûle les méchants; mais pour les fidèles, il est semblable à du lait tiède.

L'immortalité. — Quand tous ont été purifiés, ils se rassemblent avec joie. Qu'on lise la belle description du Bundahiš! Saošyant et ses compagnons rendent les hommes *immortels*. Peu à peu l'être a été changé, en sorte que le monde est préparé pour l'éternité. 1° Le suc de l'immortalité chez les Iraniens, c'est le Haoma, la sainte boisson enivrante, le centre du sacrifice. Il croît sur l'arbre de Gaokərəna (*Vendîdâd*, 20, 17; *Yašt*, 1, 30), en pehlvi Gôkart, qui se trouve dans l'Océan. Le Mauvais créa un lézard pour détruire Hôm, mais Aûharmazd chargea dix poissons de le protéger jusqu'au renouvellement du monde (*Bundahiš*, 18, 1 ss.) pour réhabiliter les morts (*Bundahiš*, 9, 6; 24, 27). Car le Haoma (*Zât Sparam*, 8, 5), aussi bien que l'eau du lac Asvast (*Bundahiš*, 22, 7), est nécessaire pour la résurrection. Le Haoma est la plus précieuse du royaume des plantes dont Amərətât est le souverain. Amərətât fournira donc l'élixir de vie au renouvellement du monde[1]. 2° Un témoignage de l'antiquité du Bundahiš est que Saošyant et ses auxiliaires offrent un sacrifice d'animaux au renouvellement du monde; or le mazdéisme zoroastrique a depuis les Gâthas combattu et aboli les sacrifices d'animaux. Seule l'épopée les connaît. Les rénovateurs du monde préparent le Hûš de la graisse du bœuf Hadhayoš et du Hôm blanc et le donnent à tous les hommes. Alors ils deviennent im-

1. *Saddar Bundahiš*, *Annales du Musée Guimet*, XXII, p. 321.

mortels (*Bundahiš*, **19**, 13). L'ancienne nourriture animale de l'immortalité a persisté dans le mythe de la fin du monde, même après avoir été complètement remplacée par le Haoma dans l'office divin.

L'œuvre du Seigneur. — Avant d'envisager l'idéal eschatologique du mazdéisme, il faut considérer l'ouvrage de Dieu qui devait arriver : le *combat contre le mal* et le *changement du monde.*

Le dernier combat. — En dernier lieu le royaume du mal se tourne contre lui-même. 1° D'après le Bahman Yašt, 3, 57, Aharman, l'esprit du mal, est dévoré par le serpent Dahâka, qui, enfin, demeure l'unique adversaire : l'antique mythe ethnique du monstre a le dernier mot sur la doctrine théologique du diable du mazdéisme zoroastrique.

2° Une autre tradition [1] représente *Âzi* (*âz*), le démon de la voracité (*Yašt*, **16**, 8; *Vendîdâd*, **18**, 19; à distinguer de aži, « le serpent », Dahâka), dévorant tous les démons, de sorte qu'Aṅra Mainyu reste seul avec lui. Le Seigneur vient alors dans le monde et offre le sacrifice, lui-même comme grand-prêtre ou zôta, avec Srôš comme assistant ou râspî; il tient la sainte ceinture, kosti, à la main et par la formule du kosti, il rend impuissants les deux démons.

3° Puis voici une troisième version où les divinités authendu zoroastrisme entrent en scène. Dieu et ses archanges [2] saisissent chacun son adversaire dans le monde du mal : Aûharmazd, Aharman; Vohûman, Akôman: Ašavahišt, Andar; Šatvaîrô, Sâvar; Spendarmat, Tarômat [3]; Horvadat et Amərôdat, « santé et immortalité », Tâîrêv et Zâîrik, « maladie et instabilité » [4]; la vraie parole saisit le mensonge; Srôš, Aêšm. Le Seigneur abat le Mauvais Esprit qui sort [du ciel — Bundahiš — mais plutôt] du monde — Les Merveilles du jour Xordât (Haurvatât,

1. *Les merveilles du jour Xordat, mois Farvardîn. Annales du Musée Guimet*, XXII, 640.

2. Ce mot archange par lequel West a traduit Amšaspand est beaucoup plus près du sens que *dieu*. De même lorsqu'il rend Ized, Yazata, par ange.

3. Le Nâoṅhaithya de l'Avesta, le démon du dégoût.

4. Darmesteter, *Haurvatât et Ameretât*, p. 34.

Horvadat)[1] — par l'ouverture à travers laquelle il y est entré. D'après ce récit (*Bundahiš*, **30**), *Aṅra Mainyu* et *Âzi* (Âz), le démon de la voracité, demeurent également les derniers adversaires ; *mâr*, au verset 31, ne désigne pas Dahâka, mais Âz, du verset 30, comme le remarque M. West. Le métal fondu brûle Âz.

4° Cette lutte se retrouve presque mot pour mot, dans notre Avesta actuel, dans la petite apocalypse qui termine l'histoire du xvarənah, la gloire divine accordée aux grands héros élus (*Yašt*, **19**, 95). « La Piété frappera la Druj mauvaise; le Mauvais Esprit (*Akəm Manô*, le premier drabant d'Aṅra Mainyu) frappe, mais le Bon Esprit le frappe à son tour; la Parole de Mensonge frappe, la Parole de Vérité la frappe à son tour; Santé et Immortalité frapperont la faim et la soif. » Il n'y a qu'une différence remarquable. Le démon de la voracité (*âzi*) fait défaut. Les drabants du diable frappés par les drabants du Seigneur, le diable seul subsiste. « Aṅra Mainyu, l'artisan du mal, plie et s'enfuit, frappé d'impuissance[2]. »

Le nouveau monde. — Le Seigneur met l'enfer, la cachette du Mauvais Esprit, dans ce métal avec toute sa puanteur. L'enfer est ajouté à la terre, après qu'il est devenu absolument pur.

Certainement le vieux monde ne disparaît pas brusquement comme originairement. Mais on trouve encore un reste du mythe de l'incendie du monde en ce qu'il est purifié et devient une nouvelle et heureuse terre par l'effet du météore (*gôcîhar*),

1. *Annales du Musée Guimet*, XXII, p. 640.

2. D'après une philosophie postérieure et qui avait peut-être subi une influence hellénique, en faveur de l'indestructibilité de l'être, Aharman ne pouvait pas être anéanti. Il existera toujours, mais complètement impuissant et inactif (*Dinkart*, III, 114), d'après L. C. Casartelli, *La philosophie religieuse du mazdéisme sous les Sassanides*, p. 60 ss. De même dans le traité des « Merveilles du jour Xordât » que nous venons de citer. Dans notre civilisation chrétienne les mêmes considérations philosophiques d'origine hellénique ont amené des différences analogues. Ainsi par exemple V. Rydberg, *Bibelns lära om Kristus*, 5e éd., p. 382, objecte à l'interprétation de Kahnis qui trouve l'anéantissement du Mauvais et des mauvais enseigné dans II Thess. **2**, 8 et I Corinth., **15**, 24, qu'un esprit ne peut être anéanti.

qui fond tout le métal des montagnes pour en faire un fleuve sur la terre. Toute corruption y disparaîtra, la terre deviendra une plaine : la montagne sur laquelle s'appuie l'extrémité du pont Cinvat ne sert plus à rien et s'efface.

Le rêve le plus cher de la piété mazdéenne était celui de la vie éternelle dans un corps purifié, incorruptible, sur une terre nouvelle, délivrée de tout ce qui la souille encore[1]. Cet idéal ne correspond pas à la description vivante et réaliste que les prophètes ont donnée de la vie future : « Même ils bâtiront des maisons, et ils y habiteront, ils planteront des vignes et ils en mangeront le fruit... Ils ne travailleront plus en vain et ne mettront plus au monde des enfants pour qu'ils meurent de mort subite, car ils sont la postérité des bénis de l'Éternel, et leurs enfants le seront aussi » (*Ésaïe*, **65**, 21 ss.). Encore moins est-il conforme à celle de l'Évangile : « Dans le monde à venir, ils ne se marient pas, et ne sont pas donnés en mariage » (*Luc*, **20**, 35 s.). Pour les mazdéens, la femme sera rendue à son mari et les enfants aussi. Celui qui n'avait pas de femme ou celle qui n'avait pas de mari en reçoit un du Seigneur et de Spənta Armaiti, et au bout de cinquante-sept années, ces époux ont un enfant, et après il ne naît pas d'autres enfants. Les hommes, ayant l'apparence de gens de quarante et de cinquante ans, vivent immortels, sans besoin, libres de tout mal[2]. Le but « du progrès » est atteint. « Le monde est rendu progressant (*frašəm*) d'après son désir » (*Yašt*, **19**, 89). Au monde de la perfection appartient le sacrifice où le Seigneur lui-même fonctionne avec l'Esprit de l'obéissance (*Bundahiš*, **30**), ou bien où le prophète et ses auxiliaires accomplissent le rituel des sacrifices sous sa plus ancienne forme, avec les huit prêtres requis. Le Dînkart, IX, 33[3], nomme cinq d'entre eux et semble ainsi contenir une plus ancienne tradition que le Bundahiš.

Mais déjà dans notre Avesta le ciel est représenté comme le lieu auquel aspirent les hommes pieux, pour le moment où

1. C. P. Tiele, *De Godsdienst van Zarathushtra*, p. 259.

2. *Annales du Musée Guimet*, *l. c.*

3. *Vîspered*, **3**, 1; *Vendîdâd*, **5**, 58; **7**, 17 s. Comparez *Annales du Musée Guimet*, XXI, LXXII.

finira le monde (*Nyâyiš*, 1, 5); et il en est peut-être de même dans le Bundahiš, 30, 27. Le monde idéal du mazdéisme n'implique pas seulement la suppression de l'enfer, il n'y a plus de différence entre le ciel et la terre. « La terre va jusqu'à la sphère des étoiles, le Garôtmân s'étend de la place où il est jusqu'à la sphère des étoiles et tout devient Garôtmân »[1]. Les hommes peuvent exister dans le ciel avec leur corps (*Bundahiš*, 30, 27). Et le Seigneur vient sur la terre où toutes ses créatures, qu'elles aient péché ou qu'elles aient été égarées, — sauf quelques exceptions peu nombreuses[2], — deviennent bienheureuses. La félicité de tous les hommes, même des habitants de l'enfer, était déjà enseignée par l'Avesta primitif (*Dînkart*, VIII, 7 ss.; IX, 37).

3. — La littérature apocalyptique pehlvie; caractère historique des idées eschatologiques.

A l'époque postérieure à la rédaction de l'Avesta, datant probablement du règne de Šâhpûhr Ier, 251-272 après J.-C., appartient sans doute en partie, comme nous l'avons déjà constaté, l'apparition de châtiments particuliers à la fin du monde, en conformité avec le moralisme et la doctrine de la pénitence. Cette innovation répond à ce que nous avons trouvé au 2e chapitre concernant le sort de l'âme après la mort. Mais ce qui est incomparablement plus important dans l'eschatologie de la littérature pehlvie, ce n'est pas une œuvre de théologie systématique, mais un produit de l'histoire elle-même.

Pour la première fois dans la théologie mazdéenne, nous saisissons *un souffle de l'histoire vivante*. Sous d'autres rapports aussi, nous pouvons constater des changements malgré la stagnation de la théologie mazdéenne. Mais le développement de l'eschatologie après l'Avesta se rapporte avant tout à ce *qui devait avoir lieu avant l'arrivée du premier des trois sauveurs finaux, Hûšêtar, et lors de sa venue.*

Chronologie apocalyptique. — 1o Le Bahman Yašt, dont

1. *Annales du Musée Guimet*, XXII, 640, note 138.
2. Voir plus haut, p. 105.

nous avons en pehlvi une rédaction de troisième main, « attendait seulement une courte domination du mal à la fin du millénaire de Zarathuštra qui appartenait encore à l'avenir »[1]. Aussi pour le Sûtkar Nask de l'Avesta primitif, l'horizon ne s'étendait pas plus loin que les premiers Sassanides (*Dînkart*, IX, 8), l'âge d'or est l'époque de l'entretien de Zarathuštra avec le Seigneur, l'âge d'argent, celui de la conversion du roi Vîštâsp, l'âge d'acier, celui de la naissance d'Atûrpât Mâraspend. Durant l'âge de fer s'étend la puissance des hérétiques et des infidèles; la religion est affaiblie, Atûrpât paraît et fait triompher l'orthodoxie sous Šâhpûhr II, 309-379. Mais l'Avesta semble avoir déjà été terminé sous Šâhpûhr Ier, 241-272. Atûrpât n'a donc guère été nommé dans le Sûtkar Nask lui-même, mais seulement dans la paraphrase pehlvie, d'après laquelle le compilateur du Dînkart a fait son travail. Le Sûtkar Nask désignait plutôt par âge d'acier, celui de la puissance des mages[2], sous le premier Sassanide, Artašîr Pâpakân (211), 226-241, et de la réunion des livres de l'Avesta par son grand-prêtre Tansar. L'âge de fer correspondrait donc au triomphe du christianisme et du manichéisme[3], au IIIe siècle. La chronologie du monde de Bundahiš, 34, devait aussi originairement avoir le même horizon. L'apparition de la religion de Zarathuštra qui commence le millénaire actuel est placée par le Bundahiš, 34, 8, 258 ans avant la chute des Achéménides (536-331)[4]. La fin des mille ans appartient encore à *un avenir éloigné*.

2° Le premier traducteur pehlvi du Bahman Yašt a sans doute vécu à la fin du VIe siècle ou au commencement du VIIe, après le règne de Xosrû Noširvân (531-579). Il attend Hûšêtar dans

1. West, *Pahlavi Texts*, I, p. LV.

2. Les prêtres zoroastriens avaient plutôt été méprisés jusqu'à cette époque, selon Agathias, *Annales du Musée Guimet*, XXIV, p. XXV.

3. Comparez Dînkart, V, 3, 3, verset qui réunit les dévastateurs : Alexandre, Aghrerad (Bundahiš, 29, 5), Mahrkûš, Dahâk, etc., et « extenders of belief » comme Messie, Mâni, etc. L'auteur leur oppose les restaurateurs de la religion : Artaxšar, Atûrpât, Xusrô, Pêšyôtan et les trois sauveurs de la fin du monde.

4. K. F. Geldner, dans le *Grundriss der iranischen Philologie*, II, p. 37.

peu d'années. L'âge d'or est le règne de Vîštâsp, l'âge d'argent correspond à Artašîr, le roi Kéanide, identifié habituellement avec l'Achéménide Artaxercès Longue-main[1]. Jusque-là évidemment le rédacteur pehlvi a suivi l'original avestique. Mais il place l'âge d'acier sous Xosrû, le fils de Kevâd, qui nous est connu sous le nom de Xosrû Noširvân, 531-579. Dès lors commence l'âge du fer sous lequel les démons de la race d'Aêšm exercent leurs ravages (*Bahman Yašt* 1, 2 ss.). Hùšêtar viendra alors très rapidement. Pour remplir ce long intervalle entre l'âge d'argent et l'âge d'acier, trois autres époques sont intercalées (2, 18 ss.), un âge d'airain qui aurait été celui des deux premiers Sassanides, Artašir et Šâhpùhr Ier avec Atûrpât Mâraspend, un âge de cuivre, celui d'un Arsacide — donc plus ancien que l'âge d'airain, l'ordre a été renversé entre ces deux âges, le Zarthûšt-nâmah a gardé l'ordre exact — enfin un âge d'étain, celui de Bahrâm Gôr, 420-438, qui est devenu le favori du clergé à cause de son renouvellement des persécutions contre les hérétiques. L'âge de fer correspond bien à celui des malheurs arrivés après Xosrû Ier Noširvân, fils de Kevâd, 531-579. C'est lui qui avait fait périr l'hérétique Mazdak et ses partisans, en 528, et de la sorte avait servi l'orthodoxie. Après la mort de Xosrû, il y eut le règne malheureux d'Aûharmazd IV, 579-590. Mais le prophète voit une délivrance prochaine. Dans le prince Bahrâm Varjâvand, nommé au chapitre 3, 14, et qui est né au commencement de l'époque d'Hùšêtar, West[2] voit le courageux général Bahrâm Cùpîn, dont les exploits sont dépeints comme contrastant singulièrement avec le mauvais gouvernement de Aùharmazd IV. Bahrâm Varjâvand, Bahrâm « le victorieux », appelé aussi Amâvand « le puissant », semble avoir été, au moins originairement, un personnage tout légendaire, que l'on attendait, mais qui ne correspondait à aucune réalité historique.

L'Oulamâ-î-Islâm établit le même lien entre Hûšêtar Bâmî et

1. West, *Pahlavi Texts*, I, p. 198, note 5.
2. *Pahlavi Texts*, I, p. LV ss.

Bahrâm Amâvand, le conquérant attendu, de la famille Kéanide, qu'entre Zarasthuštra et Vîštâspa[1].

L'horizon de la chronique du Zarthûšt-nâmah ne s'étend pas tout à fait aussi loin. Le sixième âge, celui de l'acier, est celui de Noširvân qui va restaurer la foi[2]. L'hérétique Mazdak (∓500 ap. J.-C.) fait son apparition. Mais la victoire de la religion est assurée.

3° Pourtant le temps avançait et le libérateur ne venait pas. Le rédacteur du Bahman Yašt tel que nous le possédons, c'est-à-dire le troisième des auteurs apocalyptiques, que nous pouvons découvrir dans ce remarquable écrit, a probablement vécu vers le XIIe siècle, d'après West[3]. En tout état de cause il a vécu bien des années après la conquête mahométane (651 ap. J.-C.). Il donne aux Sassanides 460 ans de gouvernement; ils ont régné, en effet, 425 ans, de 226 à 651 après J.-C. D'après sa chronologie le temps marqué pour la venue de Hûšêtar serait dépassé[4], mais, l'auteur ne s'en tourmente pas. Il termine sa chronologie par ces mots : « depuis le pouvoir a passé aux Arabes ». Il vivait donc après les conquêtes des Arabes en 651.

Le professeur W. Bousset, de Göttingen, a démontré dans ses intéressants *Beiträge zur Geschichte der Eschatologie*[5], qu'il n'est pas nécessaire de descendre aussi bas, que M. West le prétend, pour comprendre la situation politique décrite par le rédacteur de notre Bahman Yašt et le fait qu'il nomme les *Turcs*. Le rédacteur peut bien avoir en vue le grand royaume des Turcs, qui s'était formé à l'est de la mer Caspienne déjà avant l'époque de Xosrû Noširvân et avec lequel Justinien II fit une alliance contre les Perses en 568/69 après J.-C. On n'aurait donc pas besoin de supposer avec West un troisième auteur dans le Bahman Yašt. L'horizon acuel du livre pourrait donc être celui des temps de Xosrû Noširvan (Bousset, p. 122) ou celui

1. Blochet dans *R. H. R.* XXXVII, 29. Comparez XXXI, p. 251 ss. et *Revue archéologique*, 1895, p. 13.
2. Comparez Dinkart, V, **3**, 3.
3. *Pahlavi Texts*, I, 231, note 1.
4. Voir West à *Bundahiš*, **34**, 8.
5. *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, XX, 122 ss.

du temps immédiatement postérieur. Mais cela n'explique guère la donnée énigmatique du Bahman Yašt 3, 44, qui affirme que Hûšêtar ne naîtra qu'en 1600, au lieu de naître mille ans après Zarathuštra selon l'ancienne chronologie. Le millénaire de Zarathuštra commence à peu près 630 avant J.-C., selon la chronologie mazdéenne, comme l'a montré West dans l'introduction du cinquième volume des *Pahlavi Texts*. La fin du règne de Xosrû Noširvân (579 ap. J.-C.), nous mènerait alors à l'an 1209 après Zarathuštra. Comment un auteur qui eût vécu à cette époque ou bien un peu plus tard et qui a évidemment attendu très prochainement l'arrivée de Hûšêtar, aurait-il pu dire que Hûšêtar ne naîtrait que l'an 1600? Ce chiffre ne m'est compréhensible qu'avec l'hypothèse de West que le dernier rédacteur du Bahman Yašt n'a vécu que quelques siècles plus tard.

Cet auteur a appris la patience. Le mal durera mille ans, avant que Hûšêtar ne vienne; il ne naîtra pas avant « l'année 1600 » (3, 44), ce qui le fait naître six cents ans trop tard. L'ancienne chronologie du monde est rompue, et l'apocalypse a du répit. Les Parsis attendent encore leur Bahrâm et leur Hûšêtar.

Caractère apocalyptique. — La foi mazdéenne au progrès et au perfectionnement du monde a trouvé d'ailleurs de plus grandes difficultés à vaincre que ces difficultés chronologiques, et c'est l'honneur de son apocalypse d'avoir conservé sa croyance en la victoire du Seigneur dans les temps sombres qui devaient venir, surtout en face du spectacle des victoires de l'islamisme. Le mahométisme pénétra en Perse en 633 après J.-C., et en 651 sa victoire peut être considérée comme achevée. D'après la légende, de pieux mazdéens émigrèrent déjà au siècle suivant, formant les premiers commencements de la florissante population parsie qui existe actuellement à Bombay et aux environs de la ville. Les mazdéens ont eu à différentes époques de graves difficultés à subir en Perse. A présent on n'y trouve que de misérables restes de la religion de Zarathuštra [1]. M. N. L. Westergaard trouvait en 1843 environ

1. Comparez D. Menant, *Les Parsis*, p. 2 ss.

mille familles mazdéennes à Yezd et cent à Kirman (*Avesta*, p. 21, note 4).

Le Grand Bundahiš[1] qualifie les temps qui ont suivi la conquête arabe et « l'extension de leur maudite religion » ainsi : « Depuis le commencement du monde jusqu'à ce moment, jamais pire calamité n'avait fondu sur le monde ». La description des derniers temps qui doivent précéder la venue de Hûšêtar, contenue dans le Saddar Bundahiš et le Bahman Yašt, 2-3, nous donne une idée générale de ce que pensaient les fidèles aux temps des progrès du christianisme et du manichéisme, ensuite lors de la décadence de la puissance sassanide et surtout sous la domination de l'islam, sans que nous puissions distinguer à quelle époque chaque détail se rapporte. Il est possible que des expériences encore plus anciennes se cachent dans le tableau apocalyptique de Bahman Yašt, 2-3.

Le temps le plus mauvais sera le millième hiver du millénaire de Zarathuštra. Des ennemis, de la race misérable d'Aêšm, le démon redouté, feront irruption dans l'Iran. Ils marqueront leur passage, par la sorcellerie, le feu et la dévastation. Ces trompeurs doivent conduire les pays iraniens du Seigneur à souhaiter le mal, à la tyrannie et au mauvais gouvernement. Tous les hommes deviendront trompeurs, tous les amis s'élèveront contre leurs amis, tout souci de l'âme et toute piété abandonneront la terre. Le frère ne respectera pas son frère, la mère ne prendra pas soin de sa fille. Même la nature prendra part à la misère générale. Le soleil brillera moins, les années, les mois et les jours seront plus courts. Les champs ne donneront point de moisson. La terre de Spendârmat sera moins fertile; la taille des hommes sera amoindrie ; ils auront moins de force et d'intelligence. La patrie ne sera plus respectée. Les lois de la religion seront foulées aux pieds, les aumônes seront données en petite quantité; les hérétiques croîtront; les cadavres seront brûlés et enterrés, on mangera des choses mortes. Les commandements de pureté et les prescriptions du rituel ne seront plus observés. Le chemin de l'enfer sera encombré. Les fidèles seront combattus

1. Traduction de M. Blochet, *R. H. R.*, XXXI, p. 252.

dans leurs affaires et leur conduite. Les gens de basse naissance seront plus puissants que les nobles et les prêtres. Les personnes mensongères seront crues, les paroles inconvenantes et les faux serments profaneront le nom d'Aûharmazd. La pluie ne tombera plus, l'eau des fleuves et des sources tarira, les chevaux ne seront plus aussi rapides, et le bétail donnera un lait moins bon. La vie perdra sa joie, les hommes réclameront la mort comme un don précieux; on ne verra plus désormais un enfant bégayer ou se réjouir. Les fêtes religieuses seront célébrées, les prières récitées, le culte des fravašis et celui des saisons seront observés, mais la foi aura disparu. Même les sectateurs de la bonne religion seront atteints de l'esprit d'incrédulité, beaucoup d'entre eux adopteront la fausse religion [1]. « La sûreté de l'Iran, sa renommée et son bonheur, le bien-être et les métiers, le pays aussi bien que les familles, les fleuves, les rivières et les sources passeront aux peuples qui ne sont pas iraniens », peuples qui commettent effrontément les péchés, que l'Avesta punit le plus sévèrement. « Le méchant deviendra plus violent et plus tyrannique à mesure qu'il approche de sa chute ». Chacun doit faire attention aux signes des temps et délivrer son âme ! Car l'état des choses sera encore pire qu'aux temps d'Aži Dahâk et du Touranien Frâsiyâb.

Le temps est si mauvais que chacun souhaite d'être mort avec les siens. Après les Turcs aux ceintures de cuir, viennent les chrétiens. Tous deux avec les Arabes s'abattront sur les peuples de l'Iran, pendant ce malheureux millième hiver du millénaire de Zarathuštra.

Mais la délivrance est proche. Les ennemis seront battus en telle quantité qu'il y aura mille femmes pour embrasser un homme. A la fin des temps, ces hommes seront détruits comme les feuilles d'un buisson auquel une nuit de froid a fait perdre ses feuilles. Le fameux Pěšyôtan (Pəšôtanu), fils de Vîštâsp, rétablira la religion, détruira les temples des idoles; tous les démons et tous les mauvais hommes descendront dans les profondeurs de l'enfer. La religion des adorateurs de Mazda

1. Comparez Zarthûšt-nâmah chez Wilson, *The Parsi religion*, p. 514 ss.

fera de nouveaux progrès. Le Seigneur invitera les êtres célestes à marcher au secours de Pêšyôtan. Mihir (Mithra), le seigneur des vastes pâturages, Srôš le fort, Rašn le juste, Bahrâm le puissant, Aštât le victorieux, viendront à son aide.

Il est dit que Bahrâm Varjâvand apparaîtra dans toute sa splendeur, et établira Pêšyôtan comme grand-prêtre et suprême gardien de la religion. Il rétablira les pays que le Seigneur avait créés. Le démon sera troublé comme tous ses soutiens. Pêšyôtan relèvera son trône, car le millénaire de Hûšêtar commencera. Les animaux malfaisants seront détruits, les hérétiques et les trompeurs abandonneront la terre, les êtres deviendront heureux.

A la fin du millénaire de Hûšêtar se manifesteront des signes du même genre. Les peuples de la terre seront rassemblés encore une fois sur les rives de l'Euphrate pour se livrer un grand combat. L'eau du fleuve deviendra rouge de sang, les survivants le traverseront et son niveau montera jusqu'à la sangle de leurs chevaux. Mais Pêšyôtan reviendra de Kangdez encore une fois, et le second libérateur *Hûšêtar-mâh*, commencera son œuvre avec son aide. Son époque de bonheur est marquée dans le Bahman Yašt et ailleurs par un trait que nous retrouvons dans le royaume du Messie selon Ésaïe, **11**, 6 ss. et Osée, **2**, 18 et qu'on trouve dans Virgile, qui l'avait emprunté aux prophètes par l'intermédiaire de la Sibylle : les animaux féroces se promèneront au milieu des hommes comme s'ils étaient apprivoisés.

Nous trouvons une nouvelle note, un ton plus grave et plus puissant dans cette description. Nous pourrions nous croire chez les prophètes d'Israël, ou chez les auteurs des apocalypses juives ou chrétiennes. Où avons-nous jusqu'ici dans le mazdéisme entendu quelqu'un mépriser la joie de la vie et souhaiter de mourir, tant est grande la dureté des temps? Où avons-nous senti un contact aussi proche avec les événements historiques? Est-ce un emprunt? Non. Le mazdéisme a eu le même maître que le judaïsme, la nécessité des temps. Et en dépit des profondes différences dans leurs croyances, la même élasticité de la foi a maintenu ces deux religions, seules entre

toutes les religions nationales sémitiques et indo-germaines, malgré les calamités qui ont affligé leurs sectateurs en les privant de leurs patries et de leur existence nationale. Le Bahman Yašt et la littérature apocalyptique pehlvie en général sont doublement remarquables dans l'histoire de la religion de l'Avesta.

Sentiment eschatologique. — Là, nous trouvons pour la première fois un véritable accent *eschatologique* au sens propre. La puissance du mal s'élève de plus en plus haut. Le monde s'assombrit autour du prophète. Le péché doit être noyé dans le sang. Quand paraîtra la lumière avec l'éclair qui tue ou avec la clarté qui console? Même sous le règne d'Aži Dahâk et du Touranien Frâsiyâb, le pouvoir du mal n'était pas aussi grand (*Bahman Yašt*, 2, 62, *Zarthûšt-nâmah*, etc.).

L'eschatologie mazdéenne comprenait déjà dans l'Avesta l'explosion du mal avant chacun des trois sauveurs finaux. Mais c'était de la théologie. Nous n'entendions jamais là l'écho d'une sombre réalité historique. Et en effet, même cet accent eschatologique de l'apocalyptique pehlvie n'est qu'un épisode qui n'a pas laissé une profonde empreinte sur le mazdéisme. L'eschatologie mazdéenne a gardé son idée du progrès, cette pensée optimiste et lumineuse, qui nous a frappés en analysant l'eschatologie de l'Avesta et qui sépare si profondément le mazdéisme de l'eschatologie juive ou chrétienne. La conclusion ne vient pas comme un *deus ex machina*, quand la situation est la plus désespérée. Le jour du Seigneur ne vient pas comme une violente catastrophe, effrayante d'obscurité et remplie de la terreur du jugement. Le Sauveur ne vient pas comme un voleur pendant la nuit ou comme un éclair dans le ciel sombre. Au contraire, la fin du monde est une frašôkərəti, une continuelle action progressive. Le monde marche en avant et s'achève pas à pas par les efforts unis de Dieu et des fidèles. Ils sont tous des « bienfaiteurs », des saošyants. Et quand le « bienfaiteur » par excellence arrive avec l'immortalité et avec un éternel bonheur, l'humanité y est déjà préparée, elle est purifiée et spiritualisée, de sorte qu'elle glisse dans l'état parfait sans changement brusque. Le métal en fusion a perdu ce qu'il avait de redoutable après le temps des

Gâthas. Et quand l'antique monstre mythique sera délivré de ses chaînes, il ne passera pas par la mort, mais par les trois jours de purification de l'enfer pour entrer dans le nouveau monde! Le jour du Seigneur est un jour de lumière et non un jour de ténèbres (*Amos*, 5, 20).

Caractère historique. — Dans la version du Bahman Yašt que nous possédons, l'écho *de l'histoire* est visible aussi comme nulle part dans l'Avesta. L'auteur n'est pas un prêtre qui prédit le jugement final pour donner plus de force à ses discours, ni un théologien qui couronne son système par une harmonieuse image de l'époque finale; c'est un prophète qui interprète les malheurs du temps présent à la lumière de la foi, et remet l'histoire dans les mains de Dieu. Même Saošyant reçoit dans le Dînkart, VII, 11, un caractère plus historique. Il viendra de la mer Kanyisâ (Kąsava) avec mille garçons et vierges et il battra les hommes tyranniques et mauvais.

CONCLUSION.

Pour résumer l'évolution de la doctrine relative à la fin du monde dans l'Iran, il y a à l'origine le mythe indo-germain qu'a inspiré le spectacle de la nature et qui est celui de *la destruction et du renouvellement du monde par le feu.* Dans les Gâthas ce mythe de la nature prend une *signification religieuse*, se transforme et devient une *ordalie par le feu.* Dans l'Avesta postérieur, le mythe de la nature et le jugement de Dieu par l'ordalie du métal fondu s'effacent devant d'autres éléments religieux du drame final : la *résurrection*, l'assemblée du jugement, les châtiments qui purifient — dérivant en partie de l'antique mythe naturiste et de l'ordalie par le feu — l'*immortalité et la félicité de tous*, événements eschatologiques où le Sauveur, *Saošyant*, joue un rôle principal. Enfin l'apocalyptique pehlvie se déroule sur le terrain de l'*histoire* réelle. L'intérêt se concentre sur la fin du millénaire *actuel* et sur l'œuvre de *Hûšêtar*; l'antique mythe naturiste a disparu.

II

ÉTUDE COMPARATIVE AVEC L'AUTRE ESCHATOLOGIE, CELLE DU JUDAISME, DU CHRISTIANISME ET DE L'ISLAM.

La même pensée germa et mûrit dans le peuple d'*Israël*. La marche du monde est dirigée par Dieu vers le but qu'il lui a assigné.

1. — Développement inverse.

Le développement de cette idée a suivi un chemin opposé dans les deux religions. Dans l'Iran, chez les Indo-Germains, elle est née du spectacle de la nature : le monde brûlera; pour Israël, chez les Sémites, elle est sortie de la foi en Yahvéh : le Seigneur viendra avec le jugement et délivrera son peuple. Dans l'Iran, le mythe de l'embrasement de même que celui du dragon sont pénétrés du sentiment religieux, de sorte que peu à peu ils passent au second rang. Chez Israël, l'attente de la puissante manifestation de la justice ou de la fidélité de Yahvéh parmi les peuples « païens » et en Israël emprunte avec une souveraine liberté à la nature des images pour s'exprimer. Très tard, par suite de certaines circonstances, le mythe de la nature, ou la connaissance de la nature, acquiert une certaine importance et prend une place assez indépendante. Ainsi dans l'histoire des mythes et des conceptions relatifs à la fin du monde et à son renouvellement, l'eschatologie mazdéenne nous montre en quelque sorte l'achèvement de la tendance à une interprétation morale et religieuse que nous avons étudiée dans le troisième chapitre. L'eschatologie du Yahvisme tient une place à part; car le point de départ même en est différent : religieux, non naturiste.

La fin de l'univers du mazdéisme est lointaine, un dogme de la piété et de l'église sans rapport immédiat avec l'histoire

actuelle. A l'époque pehlvie seulement, au temps de l'oppression, cette croyance fut marquée à l'empreinte des événements historiques. En Israël, dès le commencement, le jour du Seigneur appartient entièrement à l'histoire. Dans les événements historiques et dans la situation de la nation d'Israël et des peuples qui l'entourent, le prophète voit les actes du drame divin. Ce n'est que très tard que les théologies juive, chrétienne et mahométane ont perdu de vue le lien qui unissait l'histoire présente à la conclusion du drame, pour concentrer l'intérêt primordial sur le jugement et le salut de l'individu. A la différence de l'adorateur de Mazda, « l'ennemi du démon », le prophète de Yahvéh met tous les fils dans les mains du Seigneur. L'histoire est pour lui l'œuvre de Dieu, dans un sens que le dualisme iranien n'a jamais pu atteindre. « Le Seigneur a fait tout cela », « depuis longtemps il a résolu cela » (*Ésaïe*, **22**, 11). Les peuples païens sont l'instrument de Dieu à l'égard d'Israël. Les prophètes ont seuls conçu cette pensée vertigineuse et hardie. Ce n'est que plus tard que les afflictions sont attribuées, chez les Juifs, à la puissance d'un autre esprit[1].

Ce que j'ai indiqué de l'interprétation *de l'histoire*, particulière aux prédictions des prophètes d'Israël et des auteurs apocalyptiques pehlvis, en opposition avec la conception mazdéenne de la fin du monde, me semble si évident que je n'ai pas besoin d'y insister. Au contraire, il me faut reprendre et confirmer ce que j'ai fait pressentir, de l'*opposition du rôle du mythe de la nature* dans les deux représentations de la finalité divine du monde.

Amos parle d'un feu qu'enverra le Seigneur (**1**, 4, etc.); la terre fond (**9**, 5). Néanmoins le mythe de l'incendie ne se trouve pas là-dessous ; l'idée du débordement de la mer (**9**, 6) tient peut-être à un mythe, mais ici ce n'est qu'une image. Immédiatement avant il est raconté (**9**, 1) que les endurcis seront tués par les chapiteaux du temple et par l'épée. Le jour du

1. Ce développement a été fort bien décrit par E. Stave, *Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum*, p. 145 ss., quoique je ne puisse pas attribuer autant d'importance que lui à l'influence mazdéenne. Voir *R. H. R.*, XL, 272 s.

Seigneur sera ténébreux (**5**, 18) : le jour du Seigneur, c'est ici le jugement qui punit. Les couleurs sont choisies par le prophète sans être dictées par aucun mythe. La réparation ne se fera pas par le feu ou par l'eau. La maison d'Israël sera secouée, comme le blé est secoué dans le crible sans qu'il en tombe un grain par terre ; la demeure de David sera relevée.

Pour Ésaïe (**5**), le tremblement des montagnes, les ténèbres, la misère et l'éclair ne sont qu'un décor du tableau, formé par les événements politiques, interprétés d'une manière religieuse. Tel sera le jugement : la dévastation, l'abandon du pays, le gouffre du royaume des morts. Qui pourrait tirer une doctrine eschatologique de la merveilleuse description du prophète, **30**, 26 ss. : « La lumière de la lune sera comme la lumière du soleil ; et la lumière du soleil sera sept fois aussi grande, comme si c'était la lumière de sept jours, au jour que l'Éternel aura bandé la plaie de son peuple et qu'il aura guéri la blessure et sa plaie. Voici, la colère de l'Éternel brûle, c'est un violent incendie; ses lèvres sont remplies de courroux et sa langue est comme un feu dévorant, son souffle est comme un torrent débordé » ?

L'Éternel sort de sa demeure, il descend et marche sur les hauteurs de la terre, et les montagnes fondent sous lui et les vallées s'ouvrent comme la cire fond au feu, comme l'eau coule sur une pente. Tout cela pour les transgressions de Jacob et d'Israël. Cette magnifique théophanie de Michée concorde avec la conception générale des Israélites, que Yahvéh se révèle par les éclairs et le tonnerre, comme au Sinaï (*Ps.*, **68**, **50**, etc.). Mais ce n'est pas un souvenir de l'incendie du monde, c'est une application poétique de l'idée du pouvoir de Dieu sur l'éclair et sur le tonnerre comme du reste sur toute la nature. « Le soleil se couchera, le jour deviendra noir » (3, 6). Le jugement se manifeste dans le champ de l'histoire. « Samarie sera un monceau de pierres (**1**, 6) ». « On change la portion de mon peuple » (**2**, 4).

« Le feu de la jalousie du Seigneur » consumera toute la terre, d'après Sophonie, **1**, 18 ; 3, 8. C'est seulement une des images du jour du Seigneur « qui sera une entière destruction », qui « sera un jour de détresse et d'angoisse, un jour de

ruine et de désolation, un jour de ténèbres et d'obscurité, un jour de nuées et de brouillards ».

Il est aussi évident qu'il ne s'agit pas d'un mythe arrêté; l'imagination prophétique, nourrie par les conceptions populaires, se donne libre cours quand nous lisons, Zacharie, **9**, **14**, que les flèches du Seigneur sont comme l'éclair; et, Zacharie, **14**, 4, que la montagne des Oliviers se fendra par le milieu sous les pieds de Dieu, si toutefois nous pouvons avec von Orelli (*Die alttestamentliche Weissagung*, 272 ss., 387), faire dater Zacharie **9-11** et **12-14** d'une époque antérieure à l'exil, et non d'un temps bien postérieure (∓ 280 av. J.-C., selon E. Hühn, *Die messianischen Weissagungen*, I, 70 ss.).

Après Ésaïe, Jérémie est le plus grand homme politique parmi les prophètes. Rien dans ses paroles prophétiques n'est dicté par des mythes naturistes; elles s'appliquent à la vie des hommes et à leur histoire. Là se manifeste le peu d'accord qu'il y a entre la manifestation de la volonté de Dieu dans le monde des peuples telle que l'entendaient les prophètes et l'idée d'une catastrophe de la nature qui devait affliger le monde. Le soleil et la lune, **31**, 35, le jour et la nuit, « les lois établies des cieux et de la terre », 33, 25, sont au contraire par leur stabilité une preuve de la fidèle justice du Seigneur, qui mènera son peuple et le monde au but déterminé. Une réflexion qui est en contradiction avec ce que nous avons vu dans ce chapitre et dans le troisième et que nous pouvons qualifier proprement de moderne est celle de Jérémie, **31**, 36 : « Si jamais ces lois de la nature cessent devant moi, dit l'Éternel, alors la race d'Israël cessera d'être une nation devant moi pour toujours. »

Ézéchiel, le prêtre parmi les prophètes, s'est montré tellement préoccupé des choses finales que Valeton junior l'appelle « le père de l'eschatologie » [1]. Il parle pourtant comparativement peu des catastrophes de la nature. L'incendie des forêts « dans la plaine d'Israël » par exemple, incendie qu'on ne peut éteindre (**20**, 46 ss.), est un accident qui n'interrompt pas le cours de la nature.

1 Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch*, 2e éd., I, 300.

La croyance chrétienne d'ἐκπύρωσις, de l'embrasement final, ne peut pas non plus être justifiée par « le chant de Moïse » (*Deut.*, **32**), comme le voulait Justin Martyr (*Apologie*, I, 60). Dans ce magnifique poème qui résume en quelque sorte la théologie prophétique (Cornill) [1], l'Éternel dit en effet, verset 22 :

« Le feu de ma colère s'est allumé,
et il brûlera jusqu'au fond du séjour des morts ;
il dévorera la terre et ses produits,
il embrassera les fondements des montagnes. »

Mais il ne s'agit que de la révélation habituelle de Dieu par le feu. Il ressort de ce qui suit qu'il faut voir là un événement historique plutôt que cosmique. L'abbé Windischmann (*Zoroastrische Studien*, p. 259) n'a pas de meilleure raison de rapprocher Ésaïe, **34**, 9 ; **66**, 15, de la doctrine de l'embrasement futur. Déjà Justin Martyr (*Apologie*, II, 7) touche à la différence radicale entre les théophanies de l'Ancien Testament et l'incendie du monde, lorsqu'il fait une distinction entre l'ἐκπύρωσις des chrétiens et l'embrasement des stoïciens. Mais il ne pousse pas sa pensée plus loin.

Les troubles de la nature jouent en effet un rôle beaucoup plus considérable dans les magnifiques poèmes connus conventionnellement sous le nom de Second Ésaïe. « Le ciel disparaîtra comme une fumée, la terre sera changée comme un habit et ses habitants mourront comme des mouches » (**51**, 6). Je créerai un ciel et fonderai une terre (**51**, 16), « car voici je vais créer de nouveaux cieux et une nouvelle terre et on ne se souviendra plus des choses passées et elles ne reviendront plus dans l'esprit » (**65**, 17). « Les nouveaux cieux et la nouvelle terre subsisteront devant mon visage » (**66**, 22). « Tu n'auras plus de soleil pour la lumière du jour, et la lueur de la lune ne t'éclairera plus » (**60**, 19). « Voici, l'Éternel viendra avec le feu, et ses chariots seront comme une tempête ; pour tourner sa colère en fureur et sa menace en flamme de feu » (**66**, 15). Et cependant, comme il serait hasardé de conclure à un mythe naturiste sur la fin du monde ! La différence entre

1. Soit qu'on le place avant ou pendant l'exil. Voir A. Bertholet, dans *Kurzer Handcommentar*.

la connaissance indo-germaine de la nature, que le monde périra par le feu, ou d'autres mythes semblables plus ou moins religieusement interprétés, et le changement du monde, selon Deutéro-Ésaïe, est très caractéristique. D'un côté, il y a un mythe de la nature, une connaissance de la nature; de l'autre, une création de l'imagination du poète qui donne une forme à ses espérances et à son idée de l'œuvre de Dieu en s'appropriant les thèmes que lui fournissent le ciel et la terre. C'est une tentative maladroite que de chercher à tirer une doctrine des figures que lui inspire sa langue imagée? Comment le nouveau ciel et la nouvelle terre seront-ils formés? De quoi seront-ils composés? Dans le passage déjà cité, **51**, 11, nous lisons : « Et les rachetés de l'Éternel retourneront et viendront à Sion avec un chant de triomphe et une allégresse éternelle sera sur leur tête. » « Bientôt l'homme courbé sera mis en liberté, il ne descendra pas dans la fosse » (**51**, 14). Le ciel et la terre qui doivent être créés de nouveau représentent une nouvelle formation morale et historique, ce n'est pas un mythe de la nature : « Je dirai à Sion : Tu es mon peuple » (**51**, 16)[1]. « Je vais créer Jérusalem pour n'être que joie, et son peuple pour n'être qu'allégresse » (**65**, 18). Le soleil et la lune ne seront pas remplacés par un autre soleil et une autre lune : « L'Éternel sera pour toi une éternelle lumière et ton Dieu sera ta gloire. Ton soleil ne se couchera plus et ta lune ne se retirera plus ; car l'Éternel sera pour toi une lumière perpétuelle, et les jours de ton deuil seront finis » (**60**, 19 ss.). Le feu au chap. **66**, 15, n'est pas un incendie : « l'É-

1. Nous n'avons donc guère à voir dans ce nouveau ciel et cette nouvelle terre un emprunt fait au mazdéisme, comme le suppose Kohut dans *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XXX, 716 s.
Cheyne, Duhm et R. H. Charles, *A critical history of the doctrine of a future life*, p. 122 s., note 2, considèrent *Ésaïe*, **51**, 16 comme une interpolation. De même M. Charles trouve, *l. c.*, que **65**, 17, « où une nouvelle doctrine est professée, celle d'un nouveau ciel et d'une nouvelle terre », est impossible dans son contexte actuel. Mais cet auteur a cependant remarqué que « cette doctrine » a été préparée par celle de la destruction du ciel et de la terre présente. Il fait même observer que *Ésaïe*, **51**, 16, n'expose pas une « doctrine », mais qu'il n'y a là qu'une expression « purement poétique ».

ternel exercera son jugement contre toute chair par le feu et avec son épée et le nombre sera grand de ceux qui tomberont. » Car le Seigneur sera irrité contre ses ennemis dans Israël et en dehors d'Israël. Les infidèles seront désignés pour l'épée et pour le banc d'égorgement (65, 11). Quelques réchappés seront envoyés aux nations et aux îles éloignées pour publier la gloire du Seigneur. Manifestement les symboles du prophète n'ont pas de rapport avec les mythes de la fin du monde. — « Leur feu qui ne s'éteint jamais » (66, 24) est particulièrement remarquable. Cette représentation n'appartient pas à un mythe naturiste, mais elle appartient à la description du bonheur à venir pour Israël. De tous les coins du monde on viendra adorer dans Jérusalem; en dehors de la ville, entre les prières au temple, les pieux adorateurs contempleront les cadavres des hommes qui se sont révoltés contre Dieu[1]. « Car leurs vers ne mourront point et leur feu ne s'éteindra jamais et ils seront un effroi pour toute chair. » Il faut du reste nous souvenir qu'il n'est pas parlé là d'un châtiment éternel et d'un enfer éternel, mais d'anéantissement. Ce sont des cadavres qui se trouvent en dehors de la ville. Leur vue est un plaisir assez effrayant pour les bienheureux, qui n'aurait guère sollicité l'imagination d'un Iranien ou d'un Grec.

Malachie est en parfait accord avec la tradition prophétique, lorsque, sans qu'il songe à un changement de la marche de la nature, il compare le jour de la venue du Seigneur « au feu du fondeur », au « savon des foulons » (3, 2). « Il sera brillant comme un fourneau »; sur les hommes pieux se lèvera « le soleil de la justice » (4, 2).

Dans la description du rôle que doivent jouer les corps célestes et les éléments de la nature dans la vengeance divine, il y a quelque chose de plus que la théophanie de feu et de foudre et qu'une libre imagination. Pendant l'exil, où nous plaçons avec la plupart des exégèses modernes Ésaïe, 34-35, a paru la pensée que le ciel et la terre eux-mêmes prennent part aux péchés des hommes : « Et toute l'armée des cieux se

1. Dans la vallée de Hinnom aura lieu la désolation, d'après Jérémie, 7, 31 ss.; 19, 5 ss.

fondra et les cieux seront mis en un rouleau comme un livre et ils se faneront et tomberont comme une feuille sèche tombe de la vigne, comme une feuille flétrie tombe du figuier » (*Ésaïe*, **34**, 4). La toute-puissance de Dieu se montre en ceci, qu'il peut changer tout, le ciel comme la terre (comparez *Psaumes*, **102**, 27; *Hébr.*, **12**, 27). « L'épée du Seigneur s'enivrera dans les cieux » (*Ésaïe*, **34**, 5). Cette pensée s'est développée après l'exil, comme nous voyons dans un des plus remarquables morceaux de l'Ancien Testament au point de vue eschatologique, Ésaïe, **24**-**27**. « La terre se fend et se brise, la terre se rompt, la terre tremble et tremble... La terre chancelle et chancelle comme un homme ivre, la terre vacille comme une cabane, son *péché s'appesantit* sur elle... Le Seigneur châtiera en haut *l'armée d'en haut*... La lune rougira et le soleil sera honteux quand le Seigneur Zebaot règnera sur la montagne de Sion à Jérusalem et devant ses anciens dans la gloire » (*Ésaïe*, **24**). Au fond, il n'y a pas de mythe de la nature. Yahvéh gouverne même le soleil et la lune et toute l'armée des cieux et il humiliera « l'armée d'en haut », les dieux naturistes et païens qui lui disputaient la toute-puissance. La félicité n'aura pas lieu sur une « nouvelle » terre au sens donné au mot par le mythe cosmique; sur cette même terre, la nature s'épanouira plus riche et plus belle (*Ésaïe*, **35**). Le feu qui tarira les fleuves d'Édom et changera sa terre en poix et en soufre (*Ésaïe*, **34**) ne se rapporte pas à l'incendie du monde. Aussi dans Aggée, qui n'a probablement pas écrit longtemps après Ésaïe, **34**-**35**, c'est-à-dire à l'époque qui a immédiatement suivi l'exil, le ciel et la terre prendront part à la convulsion générale. « J'ébranlerai le ciel et la terre et la mer et le sec, et j'ébranlerai tous les peuples païens ». C'est la puissance de Yahvéh qui s'étend à la nature aussi bien qu'aux nations. Il est impossible de reconstruire avec ces données un mythe naturiste.

Le Livre de Daniel est animé d'un nouvel esprit, de celui de l'apocalypse et non pas de celui des prophètes. La révélation de Dieu par le feu que nous avons vue chez les prophètes devient un élément fixe chez Daniel : « Son trône était comme des flammes de feu et ses roues comme un feu ardent. Un

fleuve de feu se répandait et sortait de devant lui » (7, 9 s.)[1] Saint Paul sait que « le jour » se manifestera avec du feu (I *Corinthiens*, 3, 13). Le Seigneur Jésus paraîtra avec des flammes de feu (II *Thess.*, 1, 8)[2]. Un des caractères de l'apocalypse, c'est que l'avenir n'est pas seulement compris comme le royaume du bonheur sur la terre, dans Daniel, dans les Oracles sibyllins, dans les Psaumes de Salomon, dans le Livre des Jubilés, chez Philon, mais l'est aussi comme une existence céleste, dans l'Assomption de Moïse, où il est dit d'Israël, dans le morceau poétique 10, 9 : *et altabit te Deus et faciet te haerere coelo stellarum*, et dans Hénoch, 104, 6 : les justes seront les compagnons des armées célestes après le jugement; ou bien comme une combinaison de l'état terrestre et de l'état céleste (*Baruch*, IV *Esdras*), ou comme un état intermédiaire entre les deux (*Apocalypse de saint Jean*). Mais il ne s'ensuit pas que ce fût une destruction du monde par le feu ou par l'eau. Malgré les libertés que prennent les voyants dans la description de leur avenir idéal, on peut déjà parler d'une dogmatique eschatologique. Elle comprend aussi des signes et des catastrophes dans la nature. « Le soleil s'assombrira et la lune n'enverra pas ses rayons et les étoiles tomberont du ciel et les forces des cieux seront ébranlées » (*Marc*, 13, 24 s.). « Le ciel et la terre passeront » (v. 31). *Ces paroles ne signifient pas qu'il y ait là un mythe cosmique.* Selon sa tendance à reproduire les images antérieures, l'apocalyptique a cueilli dans les prophètes des images diverses et les a rassemblées à sa convenance. H. Gunkel (dans *Schöpfung und Chaos*, 286 ss.) a montré le lien qui, en dépit des exagérations de l'imagination, unit les matériaux des apocalypses. Mais il méconnaît un peu en faveur de la tradition apocalyptique la part de l'imagination personnelle des prophètes. A l'époque de l'apocalyptique, les images et les créations individuelles des prophètes

1. Comparez E. Schürer, *Geschichte der jüdischen Volkes*, 2e éd., II, 546, note 61.

2. « Die Idee, dass ein Feuerstrom von Gott herströmt, stammt wohl aus Daniel 7, 14 », W. Bousset, *Der Antikrist*, p. 163. Mais à en juger d'après ce qui suit, l'auteur a parfaitement observé que cela n'est pas suffisant pour expliquer l'embrasement du monde dans la dogmatique postérieure.

se fixent comme des événements réels et scellés dans la construction des voyants.

Mais ni même la montagne toute en feu ni l'étoile ardente comme un flambeau (comparez le gôcîhar du Bundahiš, **30**) qui tombe sur la mer et sur les fleuves, ni la mer de soufre brûlante (*Apoc. saint Jean*, **8**; **14**, 10; **19**, 20; **20**, 10, 14; **21**, 8) n'ont aucune connexion avec l'incendie général du monde. Ce sont des représentations purement apocalyptiques et localisées qui n'ont pas leur origine dans un mythe naturiste. Au chapitre **14**, 10, la mer de soufre est plutôt en rapport avec le vin de la colère de Dieu, qui est versé pur dans le calice de sa colère, et « qui sera bu par ceux qui adorent la bête et son image ».

Je ne parle pas ici du mythe cosmogonique babylonien de la lutte de Marduk avec le monstre de la mer, Tiamat[1], dont M. Gunkel a constaté, après d'autres savants, qu'on peut en trouver des traces dans l'Ancien Testament, et qui d'après sa remarquable démonstration, se trouve même dans l'eschatologie juive, par un changement qui l'a transporté du passé à l'avenir. Aussi G. A. Barton a montré (dans *Proceedings of the American Oriental Society*, 1891, 1 ss.), la ressemblance entre Tiamat et le dragon de l'Apocalypse de saint Jean (**12**, **13**, **17**, **21**). Dans ce mythe de la mer, la nature s'est déjà effacée devant le monstre lui-même, le dragon (ou les dragons), quand il paraît à la fin du monde. Il reste alors peu de choses de la mer et de la destruction finale par submersion. L'intérêt se rattache à l'ennemi final lui-même. Lorsque dans les suppléments du Livre d'Esther (LXX, **1**, 4-10; Gunkel, p. 318) l'inondation joue un rôle principal, au lieu de détruire, cette immersion sauve. Le mythe a été entièrement transformé.

Ce n'est pas le mythe de la mer des Sémites, mais la croyance indo-germaine de l'incendie final du monde qui était appelée à prendre une place considérable dans l'eschatologie chrétienne.

Pour la première fois dans l'eschatologie juive et chrétienne un mythe de la nature joue un rôle indépendant dans la se-

1. Voir la tradition du monstre eddique.

conde Épître de Pierre (3, 7 ss.)[1]. Ici, le feu n'est pas seulement une théophanie ou une puissante image prophétique, fixée plus tard en doctrine par le système apocalyptique, mais *un incendie formel du monde*. « La terre et les cieux présents, par la parole du Seigneur, seront préservés et conservés pour le feu au jour du jugement et de la ruine des impies ». « Le jour du Seigneur, les cieux passeront avec le bruit d'une effroyable tempête et les éléments embrasés seront dissous, et la terre sera entièrement brûlée avec tout ce qu'elle contient. » « Les cieux enflammés seront dissous et les éléments embrasés se fondront. Mais nous attendons de nouveaux cieux et une nouvelle terre ». Pour la première fois dans sa longue et étonnante histoire, la prophétie israélite touchant la fin du monde s'associe à une notion conséquente du sort final de la nature. L'auteur n'a pas composé sa doctrine à l'aide d'éléments du langage prophétique, il l'a empruntée à la croyance grecque en l'embrasement futur (Sabatier)[2]. « Le jour du Seigneur » est devenu l'incendie du monde, ἐκπύρωσις. La philosophie de l'histoire des Juifs a adopté la connaissance de la nature des Indo-Germains.

Dans la Bible, ce phénomène ne se produit que dans la IIe Épitre de Pierrre. Mais peu à peu, l'idée de l'incendie du monde s'établit dans la littérature judéo-chrétienne. Déjà les auteurs des Livres sibyllins parlent plusieurs fois de l'embrasement[3], par exemple, III, 84 ss. : ῥεύσει δὲ πυρὸς μαλεροῦ καταράκτης ἀκάματος, φλέξει δὲ γαῖαν, φλέξει δὲ θάλασσαν. Celse savait que les chrétiens enseignaient l'ἐκπύρωσις[4]. Éphrem le Syrien chante l'heure attendue où le ciel et la terre brûleront. Hippolyte emploie même le mot ἐκπύρωσις, qui rappelle la croyance des stoïciens. Il suffit de parcourir les passages, réunis dans l'*Antichrist*, de W. Bousset, 159 ss., pour se rendre compte de la

1. Cf. W. Bousset, *Der Antichrist*, p. 164.
2. W. Bousset est plus réservé, *Der Antichrist*, p. 163 s., n. 1 : « Je n'ose pas décider, si cette idée vient en dernier lieu du stoïcisme, ou bien si elle s'est développée dans le judaïsme postérieur sous une influence orientale (cfr Dieterich, *Nekyia*). »
3. Comparez E. Fehr, *Studia in Oracula sibyllina*, p. 72 s.
4. E. Schürer, *l. c.*

rapidité avec laquelle l'incendie du monde s'est répandu dans l'apocalyptique judéo-chrétienne.

2. — Influence de ces différents développements sur les doctrines.

Les différents rapports des deux grandes eschatologies avec le mythe naturiste de la destruction du monde et de son renouvellement n'ont pas été sans influence sur le contenu religieux des doctrines sur la fin du monde dans la foi mazdéenne et dans la foi judéo-chrétienne, surtout à l'égard : 1° de la résurrection dont nous parlerons plus loin dans nos recherches sur le lien historique entre nos deux eschatologies, et 2° de la question qui plus qu'aucune autre question eschatologique a suscité l'intérêt religieux de nos temps : le châtiment éternel ou la félicité de tous.

Aussi longtemps que la question a été posée, le mazdéisme a enseigné clairement la félicité finale de tous les hommes[1], sans que je sache aucune école qui s'y soit opposée. Même dans le judaïsme[2] et dans le christianisme, à certaines époques, des idées semblables ont apparu. Nous rappelons seulement Éph. 1, 10; Col. 1, 19, où l'idée se trouve à l'état de germe, et les grands Alexandrins, pour ne pas parler de notre époque, où le dogme des châtiments éternels n'est presque jamais accentué dans la prédication chrétienne, ni même contradictoirement formulé dans la théologie. Même L. Lemme, qui s'est montré particulièrement zélé pour gagner les éperons de l'orthodoxie, écrit dans son livre : *Endlosigkeit der Verdamnis und allgemeine Wiederbringung* (1899, p. 67): « La doctrine de la condamnation éternelle a pour conséquence l'anéantissement final de l'enfer. » Mais la doctrine officielle de l'église au sein du christianisme, du judaïsme et de l'islam a enseigné

1. A l'exception de ceux qui déjà sur la terre deviennent des démons; voir p. 104 s., avec note 1.

2. Au moins à l'égard des *Juifs* punis. Schürer, *l. c.*, 553. La Mischna (*'Eduyyôt*, **10**, 10) enseigne que le jugement de Gog et Magog durera douze mois et que le temps de la damnation des impies dans la Géhenne durera autant. E. Hühn, *Die messianischen Weissagungen*, I, p. 124, note 3.

les punitions éternelles[1]. Cette différence provient sans doute, dans une certaine mesure, de l'origine et de l'histoire différentes de ces religions : d'un côté, le mazdéisme purement aryen, de l'autre côté, des religions d'origine purement sémitique et qui ont adopté plus tard des données fournies par la civilisation hellénique. Le mazdéisme s'écarte de toutes les exagérations; il ne peut pas s'accommoder de la pensée effrayante des tourments éternels; les tortures des impies troubleraient inévitablement le bonheur des hommes pieux. Est-ce que le Seigneur ne devait pas découvrir le moyen de convertir et de purifier jusqu'aux plus grands pécheurs? La saine et lumineuse confiance en la puissance du bien et en sa victoire se mêle, dans le mazdéisme, à une conception assez superficielle de la gravité du péché et du mal de la vie. Et là se trouve bien une des raisons pour lesquelles Zarathuštra n'a jamais conquis le monde comme Gautama Bouddha. Son enseignement est en majeur du commencement jusqu'à la fin. Il manque de ces quelques accords profonds en mineur qui interprètent l'expérience du cœur et ses aspirations. On peut appliquer à la doctrine du salut mazdéenne les paroles d'Anselme : *Nondum considerasti quanti ponderis sit peccatum.*

Mais la différence tient aussi à l'origine des doctrines qui nous occupent. Le mythe cosmique d'un incendie du monde ou d'une inondation générale comprend un renouvellement complet, comme nous le voyons dans l'Edda ou dans la légende de Yima. L'ancienne terre a disparu, une autre apparaît. Sur la nouvelle terre, il n'y a pas place pour ce qui empiète sur la vie. Il en faut donc conclure qu'étant donnée la séparation entre les hommes pieux et les impies tout ce qu'il y a de mauvais est brûlé ou noyé; c'est la base même d'un tel mythe cosmique. Une idée contraire en serait la ruine. La conception serait différente si le point de départ était, non pas la mort et la renaissance de l'univers, mais une antithèse morale

1. Aussi Mani admettait expressément l'éternité des peines de l'enfer, même après la destruction du monde. Fihrist-al-'ulûm, édition Flügel, 336, chez Kessler, *Mani*, I, 401. *Šikand-gûmânik-vijâr*, **16**, *Pahlavi Texts*, III, combat cette doctrine de Mani.

et religieuse : que le péché mérite le châtiment au nom de l'éternelle justice divine, et que la foi est le bonheur, l'incrédulité, le malheur. Si on conçoit ainsi ces pensées, l'eschatologie devient autre chose que ce que contenait le mythe naturiste. Il faut de nouveaux points de vue, celui de la miséricorde de Dieu, celui de la solidarité des hommes, celui de l'harmonie du monde, etc. pour faire fléchir la ligne rigide de la responsabilité et de la rétribution et laisser les contrastes du monde moral converger vers une unité finale. Pour bien apprécier le sens et l'origine des deux doctrines opposées dont nous venons de parler, ce point de vue ne doit pas être négligé.

Oublier ce point de vue lorsqu'on compare les deux doctrines opposées : la félicité de tous ou les punitions éternelles, dans deux eschatologies, dont nous pouvons si distinctement tracer les développements différents, serait un manque de sens historique aussi bien que d'appliquer cette alternative : félicité de tous *ou* châtiments éternels (ou anéantissement des impies) à des cas, auxquels elle ne peut pas être rigoureusement appliquée. Il nous faudra plus tard envisager cette question sous un autre rapport. Ici nous nous bornerons aux remarques suivantes. Jésus, en conformité avec son temps, a parlé d'un jugement dont les deux issues sont immuables. Il ne met pas de limite à la miséricorde de Dieu et à la puissance de sa grâce, « pour Dieu, tout est possible. » Mais qu'y avait-il de plus étranger à la décision aiguë et intransigeante, qu'il avait mission d'éveiller, qu'une théorie de la félicité finale de tous? Jésus n'était pas devant un public raffiné qui s'intéressât à de belles pensées, à des méditations philosophiques sur le sort final des hommes. Il dévoilait sans pitié la perversité du péché et appelait à lui ceux qui avaient besoin d'aide. Les expressions les mieux attestées qu'on trouve dans la bouche de Jésus pour les peines futures sont les mots « la Géhenne » et « la perdition », ἡ ἀπώλεια (*Matth.* 7, 13), comme le montre G. Dalman dans son magistral ouvrage sur les « paroles de Jésus » (I, p. 131 s.). Dans ces deux expressions l'image est empruntée à la vie judiciaire. Celui qui est perdu est condamné à la mort, en opposition avec la vie éternelle, « à une mort éternelle de feu » (Dalman), et cela signifie plutôt l'anéantisse-

ment que les tourments éternels. D'autres paroles de Jésus désignent cependant des tourments après la mort, quoiqu'elles ne soient pas communes aux trois Synoptiques. Jésus ne s'est jamais trouvé entre les deux alternatives de la félicité de tous ou de l'éternel châtiment (ou l'anéantissement des méchants), mais devant celle de la foi ou de l'incrédulité, de ceux qui se convertissent ou non. Nous n'avons pas à chercher chez lui une décision doctrinale dans cette question. C'est chose tout à fait différente lorsque l'Apocalypse, **20**, 10, parle des trois « qui seront tourmentés jour et nuit aux siècles des siècles »[1]. Mais aussi longtemps que l'apocalyptique était l'attente d'une catastrophe prochaine et une prédication ardente de repentance, on n'a pas le droit de voir même dans de telles expressions apocalyptiques[2] une réponse à la question de l'éternité des châtiments, du moins une réponse de principe comme lorsque l'apocalyptique fut changée au IIe siècle en une eschatologie dogmatique avec le but d'expliquer le sort des bons et des mauvais. Alors pour la première fois, il s'agissait de fixer le dogme, non de prêcher en premier lieu la consolation et la repentance.

Le même caractère de doctrine concernant l'avenir et non d'exhortation morale se trouvait dans l'ancien mythe naturiste, tel que nous le connaissons. L'union du jugement et du salut divins avec un événement de la nature plus ou moins indépendant, fait perdre aux premiers un peu de la place supérieure qu'ils possédaient dans le tableau prophétique de l'avenir dans le Yahvisme. Cette union entre la foi sémitique et la science représentée par le mythe indo-germain une fois faite dans la seconde Épître dite de Pierre, fut retenue par la théologie. Se servant de la même méthode que l'auteur de cet

1. L'Apocalypse de Jean connaît aussi une seconde mort. D'après Mahomet, aucune mort ne terminera les souffrances des damnés. Grimme, *Muhammed*, II, p. 164. Cfr pourtant p. 165. De même Mani, voir plus haut.

2. Le mot « éternel » ne peut pas être pris au pied de la lettre dans cette littérature. Ainsi « l'*éternel* Messie » de l'Apocalypse de Baruch ne régnera pas toujours, E. Schürer, *l. c.*, 2e éd., II, 519, note 21. « Es. **66**, 24 ist nicht im strengen Sinne zu nehmen », Hühn, t. I, p. 124.

écrit biblique, des apologètes modernes veulent appuyer et expliquer la doctrine chrétienne des choses eschatologiques par le sort final de notre planète, se basant sur la science moderne indo-germaine qui, plus avancée, est cependant issue en ligne directe de l'ancien culte et des anciens mythes naturistes indo-germains. Ainsi, par exemple, le pasteur C. E. Fürer (*Weltende und Endgericht* dans *Der Beweis des Glaubens*, 1896) veut rendre la foi dans la venue du Seigneur et dans le jugement final plus facile et plus vivante, à l'aide de cette idée, inspirée par ses recherches qu'il ne s'agit pas de contrôler ici, que les comètes et les autres phénomènes célestes mettraient en danger la promenade de notre planète dans l'espace. D'autres attribuent, avec, semble-t-il, plus de raison, les événements de l'eschatologie au moment où les lois immuables dont Jérémie parlait condamneront la vie organique à disparaître sur notre terre. Si de tels apologètes parvenaient à bâtir une preuve de leur eschatologie en la liant à un fait des sciences naturelles, le résultat de leurs efforts ne serait pas de grande utilité pour la foi. Car la base du dogme ne serait plus : le Seigneur viendra, sa main se voit dans l'histoire, la marche du monde s'accomplit selon sa volonté, mais simplement, la terre disparaîtra. Que vaut en soi ce mythe de la nature ou cette connaissance de la nature, pour la foi religieuse? Sur les conclusions des sciences de la nature, la foi n'a pas de pouvoir. Si, par aventure, la science plaçait la catastrophe attendue à une époque considérablement éloignée de nous, l'eschatologie religieuse serait donc sans signification pour nos contemporains !

3. — Signification religieuse et morale de l'eschatologie.

Mais le danger n'est pas grand. Une apologétique de cette espèce ne change pas le fait que l'importance de l'eschatologie est amoindrie dans le christianisme comme dans le mazdéisme. La piété pratique s'attache au sort de l'âme après la mort. Les fins dernières se présentent en général comme une répétition plus ou moins inutile de ce qui arrive après la mort. Le jugement et la félicité éternelle conduisent la pensée vers la mort

et non pas vers une catastrophe de la fin du monde. La piété mazdénne exprime ainsi son désir : « Pour (la vie dans) le corps, une bonne renommée, et pour l'âme, une longue félicité » (*Fragment Farhang*, 4). Quant au chrétien, son espérance est remplie de l'idée d'une éternelle félicité après cette vie. Des quatre religions, le mazdéisme, le judaïsme, le christianisme et l'islam, qui possèdent une véritable eschatologie, l'islam seul a évité l'inconséquence d'enseigner deux jugements et deux rétributions. Après la mort, tous dorment, et seulement lorsque vient la résurrection, les âmes entrent dans le ciel ou dans l'enfer. Les âmes demeurent dans le sépulcre après la mort, mais le sépulcre est un séjour agréable pour les croyants [1]. Mohammed avait reçu cette pensée, qui s'accommodait avec la foi ethnique en la vie dans la tombe, des chrétiens d'Arabie [2]. Encore du temps d'Origène, au dire d'Eusèbe (*Histoire ecclésiastique*, VI, 37), on croyait que l'âme mourait avec le corps et recevait la vie de nouveau, à la résurrection. C'est du reste la conséquence ou plutôt la raison de la doctrine de la résurrection des corps. La vie est attachée au corps. — Dans le mazdéisme, l'indépendance de la fin du monde a été préservée plus facilement que chez les juifs et que chez les chrétiens. C'est avant tout une frašôkərəti, une action progressive, un progrès, le but du développement général et aussi celui de chaque âme en particulier. Dans la frašôkərəti paraît du reste à l'arrière-plan le jugement général. Que le développement du monde soit rationnel, c'est aussi la pensée que le judaïsme moderne a dégagée de la croyance messianique [3]. Toutes les âmes atteignent à la félicité dans le mazdéisme, mais seulement à la frašôkərəti. Tout ce qui précède le renouvellement du monde, pour l'individu comme

1. Carra de Vaux, *Fragments d'eschatologie musulmane*, tirés de el-Usyûti, dans le compte-rendu du 3e Congrès international des catholiques, p. 18 ss.

2. De là vient que l'eschatologie, « l'heure », « le moment », pouvait être un élément prépondérant de la prédication de Mahomet, Grimme, *l. c.*, II, 25 s., 98, 155, quoiqu'il ne l'attendît pas immédiatement.

3. Voir J. Darmesteter, *Les prophètes d'Israël.*

pour la collectivité, n'y est qu'une préparation. — Non pas dans les mêmes proportions, mais jusqu'à un certain degré la fin du monde a sa raison d'être dans le catholicisme grâce à son purgatoire et son idée du développement entre la mort et le jugement final. Mais dans le protestantisme le double jugement n'a plus de sens. Calvin a écrit un traité afin de prouver « que les âmes vivent après la mort et ne dorment pas ». Luther laissa indécise la question du purgatoire. Il n'en savait rien, mais il ne pouvait le nier (1re éd. d'Erlangen, **18**, 268). Écrivant à Amsdorf, en 1522, il parlait du sommeil de l'âme, mais dans son commentaire de la Genèse, **25**, il dit que l'âme veille. En somme, le temps qui s'écoule entre la mort et la résurrection a pour lui peu d'importance[1]. La séparation entre les justes et les damnés immédiatement après la mort est devenue la doctrine générale des églises protestantes. Gerhard et Quenstedt annoncent, d'après Thomasius, que *piorum animae statim post mortem plena et essentiali beatitudine fruuntur*; aussi la résurrection n'est-elle présentée que comme une addition, un supplément dans le livre de Phil. Nikolai : *Freuden-spiegel des ewigen Lebens.* Lorsque l'arrivée du Seigneur dans la nuée pour juger toutes les races du monde et prendre avec lui les siens était considérée comme plus proche que la mort particulière de chacun, il était naturel, dans la première génération chrétienne, que l'attente du jugement et de la délivrance se liât aux choses finales. Comme ce n'est pas le cas depuis des siècles, il n'y a pas grand profit à tirer de l'effort passionné du biblicisme pour attacher les mêmes pensées religieuses à la venue du Seigneur au milieu des catastrophes de la nature. La vigilance et la préparation à rencontrer le Seigneur dans quelque moment que ce soit et le vivant sentiment eschatologique qui est en rapport direct avec l'intériorité et la ferveur de la foi religieuse quand elle se rend compte que « notre vie et notre trésor ne sont pas ici » (Luther, éd. d'Erlangen, **16**, **21**), aspirant à goûter la féconde plénitude de Dieu, n'ont pas besoin d'être amoindris, mais seulement de devenir plus purs et plus vrais si, par suite de la

1. G. Thomasius, *Christi Person und Werk*, 3e éd., II, p. 569 s.

transformation de la connaissance scientifique et de l'horizon historique, ce sentiment eschatologique est délivré des catastrophes naturelles et de la course des corps célestes et lié à l'événement « qui peut arriver aujourd'hui, et si cela n'arrive pas aujourd'hui, cela arrivera demain ou après-demain et si cela n'arrive pas demain ou après-demain, cela arrivera un autre jour ». Ce fut une nécessité, justement, au nom de cette importante pensée de la foi, que la responsabilité et la confiance à l'égard de l'éternité se liassent à la pensée de la mort, chez des chrétiens en tous les temps, depuis saint Paul, dans ses lettres postérieures, lui qui avait vieilli sans voir la catastrophe finale. Si, dans l'eschatologie proprement dite, c'est-à-dire la doctrine des choses finales du monde, la résurrection à la vie après la mort, le jugement et la félicité *individuels* deviennent la chose principale, l'eschatologie elle-même est destinée à dépérir dans la doctrine comme un membre inutile dont on ne se sert pas. La pensée de la résurrection n'est pas assez puissante pour remplir toute l'eschatologie. Beaucoup de croyants rattachent la pensée d'une résurrection à une nouvelle vie après la mort, à l'époque qui suit immédiatement le décès, plutôt qu'à la fin des temps. On a même prétendu que telle fut l'idée de Jésus [1].

Nous verrons dans le chapitre suivant quel rôle prodigieux a eu le messianisme juif pour donner sa forme à la mission de Jésus et à la foi chrétienne authentique en « la vie éternelle ». Mais sa mission ne se terminait pas là. L'origine qu'on en trouve chez les prophètes, son développement dans les premiers siècles chrétiens, de même que le plus haut stade de la foi en fraškart dans les apocalypses pehlvies témoigne que le

1. S. A. Fries a voulu démontrer, dans un mémoire, présenté au Congrès de l'Histoire des Religions à Paris en septembre 1900, que, pour Jésus, sa propre résurrection ainsi que celle des autres hommes de Dieu consistait à revivre auprès de Dieu, comme les patriarches (*Marc*, **12**, 26-27 ; ou bien sur la terre, comme Lazare), après le « sommeil » de mort (*Marc*, **5**, 39 ; *Jean*, **11**, 11) qui durait trois jours après la mort (μετὰ τρεῖς ἡμέρας *Marc*, **8**, 31, changé plus tard en τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ *Matthieu*, **16**, 21) et pendant lequel, d'après la croyance populaire des Juifs, l'âme reste encore auprès du corps. Voir *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, 1900, 4.

contenu religieux de la pensée de la fin du monde n'est pas épuisé avec le jugement individuel, la rétribution et la vie éternelle. *Le monde dans sa plénitude sera conduit à son but par le jugement et la justice.* Voilà l'idée propre des eschatologies juive et mazdéenne. Le jugement des peuples, des pensées, des activités, des sociétés humaines et des aspirations humaines n'est pas purement une répétition du jugement des individus. Non seulement la place est différente ; ici, après la fin de la vie ; là, après la fin du monde. Les témoins sont appelés de lieux différents, de la conscience et de l'histoire. Les accusés ne sont pas les mêmes, d'un côté, l'individu, de l'autre, l'œuvre humaine, la société, les pensées, les siècles, les classes. Non seulement il faut que tu sauves ta propre barque dans les tempêtes du monde, il ne suffit pas que tu laves tes mains, il faut que tu portes le lourd fardeau de responsabilité avec tes frères. Il faut que tu trembles avec les peuples à la pensée du terrible jugement de Dieu, lorsque son pas dans l'histoire fait s'abaisser les montagnes et fondre la moelle de la race. Il faut qu'avec tes frères tu soupires et que tu désires ses révélations quand le droit et la vérité se répandront et abreuveront la terre desséchée. Quelques chrétiens modernes appelés eschatologistes ont accentué et remis en place les pensées du christianisme primitif sur la fin du monde, laissées de côté par l'orthodoxie, affadies par le libéralisme. Dieu n'est pas seulement le Dieu de la conscience, mais aussi le Dieu de l'histoire. Regardez autour de vous, regardez devant vous et non toujours en haut ! « Dieu a fait tout cela. » La race aussi bien que l'individu est son enfant. A travers le désert elle sera conduite à la terre de Chanaan. « Les lois du développement humain poursuivent leur chemin avec l'aide des personnes et des peuples ou contre leur volonté... Quelquefois paraît dans la manière dont se forme le lien des événements quelque chose qui ressemble à un visage humain, avec un sourire sérieux et doux adressé aux peuples qui croient suivre leurs propres voies, mais pourtant arrivent là où ils n'ont jamais voulu aller. Si cette lueur est une illusion, elle éveille cependant le pressentiment que les lois impitoyables du développement ne sont pas un système de règles sèches, mais sont des expressions d'une

volonté personnelle contre laquelle aucune autre ne saurait prévaloir[1]. »

Le monde a un but ; par conséquent il y a une œuvre à accomplir ; tant que dure notre rapide jour de travail[2], avant que Dieu n'exige de nous le compte de l'usage que nous avons fait de nos forces, nous devons être enthousiasmés par le but lointain de notre race, certains que Dieu trouvera de meilleurs travailleurs après nous et qu'il conduira l'humanité à son but, même si parfois ce but est obscurci par des ombres angoissantes. « Donnez à un homme une véritable apocalypse et il est invincible »[3]. Jusqu'à notre temps la singularité des apocalypses a éveillé le mépris, elles n'ont pas été comprises et ont été regardées comme des scènes barbares sans signification sauf dans des milieux, dont la curiosité superstitieuse s'est enivrée de leurs extravagantes descriptions. Ne sont-ce pas des rêves fantastiques de cerveaux échauffés? Le privilège de la théologie de notre époque a été de donner à l'apocalypse ce qui lui appartient[4]. Elle est l'application de l'héritage que l'on avait reçu des prophètes. Je ne crois pas que la philosophie de l'histoire avec ses termes savants et abstraits, quelque débarrassée qu'elle soit de l'appareil réaliste de l'apocalypse, ait jamais trouvé une solution plus profonde de l'énigme de l'histoire que lorsque l'apocalypse a proclamé que Dieu conduit le monde à un but déterminé par les jugements et la justice. « Lorsque les jugements de Dieu sont sur la terre, les habitants de la terre apprennent la justice » (*Ésaïe*, **26**, 9). Cette confiance a sauvé l'espérance dans les temps de malheur, et sert encore à fortifier les mains languissantes et à affermir les genoux tremblants (*Ésaïe*, 35, 3; *Hébr.*, **12**, 12).

Tel est donc ce que nous apprend l'histoire de la religion

1. Harald Hjärne, *Minnestal på Gustaf-Adolfs-dagen*, 1892, dans *Svensk Tidskrift*, 1892, 15 s.

2. Voir la *Gâtha Spənta Mainyu, Yasna*, **48**, 2. Voir ci-dessus, p. 93 s. et 238.

3. J. Monro Gibson, dans *The Expositor*, fifth series, IX, 80.

4. Voir A. Sabatier, dans *Revue internationale de l'enseignement*, XXXVI, 410 ; et du même auteur, *L'apocalypse juive et la philosophie de l'histoire*, Paris, 1900, extrait de la *Revue des Études juives*.

sur le caractère et la valeur des conceptions que nous avons traitées dans ce chapitre.

4. — Rapports historiques entre les deux eschatologies, celle qui est issue du naturisme indo-germain et celle qui est issue de la foi en Yahvéh.

Une question reste à éclaircir que nous avons déjà rencontrée, mais qui se pose maintenant avec plus de force. Le mazdéisme et le yahvisme n'ont-ils pas emprunté l'un à l'autre au moins une part de leurs doctrines sur la vie future? A l'égard de l'eschatologie, ce problème s'impose. Car le mazdéisme et le judaïsme possèdent seuls une eschatologie religieuse au sens propre du mot; ils ont une chronologie du monde et attendent une attaque finale du mal, une intervention d'un personnage divin et un règne de bonheur terrestre introduit par une résurrection et un jugement, idéal terrestre que des circonstances postérieures ont transformé en une existence céleste. Les deux peuples, l'un de race sémitique, l'autre de race aryenne, ont été mis par les événements en contact l'un avec l'autre. Il n'est pas étonnant qu'on se soit tourné vers les sages de l'Orient pour trouver l'origine de l'espérance juive en l'avenir ou qu'on ait cherché dans Israël le germe de la confiance qu'avaient les Iraniens dans le triomphe du Seigneur; la chose a été traitée maintes fois. Dernièrement enfin et le plus explicitement par un théologien suédois, E. Stave dans son livre *Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum*, dont la valeur consiste dans l'examen consciencieux des hypothèses émises à cet égard et surtout dans l'analyse des origines et du développement de ces idées au sein du judaïsme.

Pour nous, la tâche est déjà facilitée par ce que nous venons de voir du caractère propre et du développement de l'eschatologie mazdéenne.

Le problème a déjà reçu quelque éclaircissement des observations que nous avons présentées sur le rôle différent que le mythe cosmique, l'histoire contemporaine, la réalité politique, la morale et les considérations religieuses ont joué dans les idées de la fin du monde chez ces deux peuples. Nous

étions là sur la voie qui seule peut conduire à autre chose qu'à des considérations et des comparaisons générales, je veux dire à une détermination plus précise de ce qui peut être avancé avec quelque certitude et de ce qui doit être abandonné comme une simple possibilité. Je crois qu'avec quelques chances de succès nous pouvons réduire le nombre des hypothèses incertaines.

Première classe de faits. — Nous exclurons d'abord les cas où l'opposition est frappante; nous avons constaté déjà que l'origine des deux eschatologies est visiblement différente. Le mythe aryen de l'incendie du monde, duquel est sortie toute la doctrine de la frašôkərəti, n'a pas son correspondant chez les Juifs jusqu'à la deuxième Épître de Pierre. L'espérance de l'avenir est née en Israël de l'histoire et de la religion; c'est pourquoi il y a des dissemblances considérables dans la forme achevée des deux eschatologies. La différence se marque surtout entre la félicité de tous d'une part et la mort éternelle, l'éternel châtiment des méchants de l'autre.

Nous nous adresserons donc aux éléments eschatologiques qui ont entre eux une certaine parité.

Seconde classe de faits. — Il faut exclure, d'après une méthode comparative prudente, les éléments qui, au moins dans leur germe, sont antérieurs au contact avec les mazdéens et dont le développement est sorti organiquement des prémisses dans la religion d'Israël, et il faut aussi exclure les traits étonnants qui surgissent, quand ils ne se rapprochent pas de la tradition mazdéenne. Dans cette classe de faits, nous devons ranger les *malheurs de l'époque finale*, le *sauveur attendu*, le *jugement* et le *royaume de la perfection*. L'influence mazdéenne ne peut guère être comptée que pour une part épisodique et fixée à une époque bien postérieure.

Les malheurs de l'époque finale. — La pensée de la misère des temps suprêmes est profondément enfoncée dans la foi messianique; elle appartient même à la forme originale de la prédication sur l'avenir chez les prophètes. Qui est-ce qui a dirigé les regards des prophètes vers l'avenir, vers le jour du Seigneur avec son jugement et avec sa délivrance? L'expérience des troubles politiques à l'extérieur, à l'intérieur la décadence

morale. Voilà les deux traits principaux de la fin du monde qui sont demeurés dans l'eschatologie des siècles postérieurs. La langue imagée des prophètes a donné un rôle à la nature dans les souffrances et dans la ruine générales. Telle est l'origine des signes avant-coureurs qui se manifesteront dans les corps célestes. Le judaïsme n'avait en cela rien à prendre au mazdéisme. L'idée de l'augmentation du mal est contraire au caractère propre de la religion zoroastrienne. L'oppression lui arrache un accord qui ressemble aux profondes méditations judaïques sur la marche du monde, mais cela n'arrivera que longtemps après l'ère chrétienne.

D'un autre ordre est le mythe ethnique du monstre, celui d'Aži Dahâka, celui du loup Fenrer, etc., qui dans l'Avesta comme dans l'Edda, a été transporté aux temps suprêmes. Il n'a pas transformé, comme nous l'avons vu, la représentation totale et classique de l'achèvement successif du monde dans le mazdéisme, qui sans *Deus ex machina* conduit au royaume de l'avenir. C'était plutôt un reste de la vieille base ethnique sur laquelle le mazdéisme historique a bâti son eschatologie. La religion des prophètes d'Israël avait dans son caractère propre beaucoup plus de disposition : 1° à la pensée d'un déchaînement futur du mal ; 2° à la pensée de son incarnation dans les temps finaux. Des phénomènes historiques, surtout le règne d'Antiochus Épiphane, ont précisé les lignes de cette croyance. Il est pourtant incontestable que les doctrines de la captivité du diable, « l'ancien serpent », suivie de la courte période de liberté et celle de l'Antichrist, ne peuvent être reconnues comme un développement direct de l'expérience qu'avaient eue les prophètes de la ruine morale et de la misère de la vie, ruine et misère qui réclamaient l'intervention de Yahvéh. Tandis que l'eschatologie mazdéenne aussi bien que celle des Germains a lié dès le commencement le mythe du monstre à l'embrasement du monde, l'eschatologie juive n'a été amenée à se servir de l'un et de l'autre de ces deux mythes que dans une époque tardive.

D'où serait venu le mythe du dragon dans le dogme judéo-chrétien de la fin du monde? De qui les Juifs apprirent-ils à connaître « les chaînes d'obscurité » (II *Pierre*, 2, 4), et le

déchaînement du dragon (*Apocalypse de saint Jean*, **20**, 3) ? Sur ce point déterminé, il faut le remarquer : non pas sur la fin en général, l'influence mazdéenne sur les idées juives ne me semble pas devoir être exclue, comme dans le dualisme en général, jusqu'à un certain point, ainsi que l'a montré B. Stade, dans son Histoire d'Israël (243)[1]. Pourtant il ne faut pas oublier que le mythe du dragon est des plus répandus. Lorsqu'il s'agit de décider entre un emprunt grec ou un emprunt iranien, le fait que cette légende a été transportée dans l'avenir est en faveur de la seconde alternative. Mais avant d'accepter une de ces deux théories d'emprunt, une sage méthode comparative doit nous faire considérer le matériel mythique que le regard perçant de H. Gunkel a plus explicitement distingué et retrouvé que personne avant lui, quoiqu'il n'ait pas été le premier à l'apercevoir. La légende babylonienne du monstre de la mer (Tiamat) s'est conservée dans la croyance populaire d'Israël. En plusieurs endroits, sous divers noms et sous diverses formes, le dragon s'est montré dans des écrits hébraïques. Les prophètes croyaient le voir dans les faits contemporains. Parfois le monstre du mythe prend une forme tellement pareille au crocodile de l'Égypte, qu'on peut se méprendre lorsqu'on le rencontre, comme c'est arrivé du reste à Gunkel[2]. Déjà dans l'Ancien Testament on distingue une certaine tendance à le placer dans l'avenir. Dans le dogme eschatologique, la croyance populaire finissait par prendre place à côté des idées que l'on avait héritées des prophètes. Une analyse détaillée de cette évolution n'entre point dans le plan de cet ouvrage ; nous renvoyons aux remarquables études qu'en ont publiées H. Gunkel et W. Bousset. Il nous fallait seulement marquer ce point : le dragon en captivité et les troubles causés par son déchaînement à la fin du monde, point où à côté de la

1. Dans I *Chroniques*, **21**, 1, c'est une partie de l'œuvre de Yahvéh qui est accomplie par Satan, d'après II *Sam.*, **24**, 1 (Stade). Ce n'est pas Satan qui devient Ahriman (M. Bréal, *Mélanges*, p. 126); Reuss s'approche plus de la vérité, *La Bible*, p. 497, en disant que Satan n'a rien à faire avec Ahriman.

2. Voir *R. H. R.*, XXXV, p. 356-369.

croyance populaire sémitique, chaldéenne, il y a peut-être une certaine influence de la part de l'Iran ou de la Grèce.

Le sauveur final. — Une première image du *Messie* paraît déjà *avant l'exil.* L'espérance du Messie n'est pas entièrement étrangère à la pensée des prophètes, même là où elle n'est pas exprimée ; elle formait un complément naturel, sinon nécessaire, à l'antique confiance d'Israël en l'avenir de la patrie. On ne peut pas nier la vraisemblance de l'idée de P. Volz[1], A. Lods[2], etc., qui soutiennent que l'espérance messianique, l'attente d'un « oint du Seigneur », qui devait réaliser les rêves patriotiques d'un puissant royaume, aurait été une ancienne croyance populaire, adoptée déjà par les prophètes préexiliques, qui ont appuyé sur ce qui concordait avec leur propre religion morale, c'est-à-dire sur la justice du prince futur (*Ésaïe*, **11**, 4).

Les passages principaux se rapportant à l'idée de Messie dans les écrits antérieurs à l'exil sont Ésaïe, **9**, 5 s.; **16**, 5; **11**, 1-5, dont l'origine postérieure ne me semble pas prouvée contre Wellhausen par Hackmann, Marti, Volz, etc.[3]; Michée, **5** : le Messie viendra de Bethléhem, il sera de la famille de David ; et surtout II Samuel au chapitre **7** : la maison de David et son royaume subsisteront pour jamais, passage que Kosters[4] date d'une époque qui a précédé le Deutéronome, mais qui aurait été postérieure à la chute du royaume du Nord, événement qui donnait une importance encore plus grande à la famille de David. Peut-être faut-il aussi rapporter ici Sach. **12**, 8 ss.[5], si ce passage n'est pas post-exilique[6]. Après la fin de la royauté davidienne elle-même en 586, la foi dans la perpétuité du trône de David prend une nouvelle forme, celle de l'attente d'un roi, fils de David, qui relèvera les anciennes

1. Qui pourtant dans son ouvrage *Die vorexilische Jahweprophetie und der Messias*, veut absolument nier l'idée messianique chez les prophètes, qui ont écrit avant l'exil.
2. *Annales de Bibliographie théologique*, VII, p. 133.
3. Comparez E. Hühn, *l. c.*, 26 ss.
4. Voir *Theologisch Tijdschrift*, 1898, p. 302 ss.
5. Von Orelli, *Die alttestamentliche Weissagung*, p. 387 ss.
6. B. Stade, *Zeitschrift für altt. Wissenschaft*, 1881-82.

traditions (*Jérémie*, **23**, 5 ss. ; 33, 17, 26 ; *Ézéchiel*, **34**, 24), celui à qui appartiendra le jugement, et que le Seigneur donne pour cela (*Ézéchiel*, **21**, 32). Dans la plupart des apocalypses il est, d'après Ésaïe, **11**, de droit le prince du royaume de félicité, ainsi chez Hénoch, Baruch, IV Esdras, dans les écrits Sibyllins, dans le Psautier de Salomon, dans Philon, dans l'Apocalypse de saint Jean. Mais ce roi davidien n'est pas une partie essentielle du dogme final. On ne le trouve pas chez Daniel. La figure qui a fait l'objet de tant de discussions, de celui « qui vient sur les nuées du ciel, pareil à un fils de l'homme » (7, 13), désigne sans aucun doute le peuple (Schürer, Gunkel, etc.), non un individu. Il suffit pour s'en convaincre de penser aux images d'animaux qui précèdent. Dans le Livre des Jubilés et dans l'Assomption de Moïse, l'idée du Messie fait encore défaut. Voilà pour l'*idée* messianique.

Quant au nom, l'expression « l'oint », qui peut être employée pour n'importe quel prince, par exemple pour Kyros (*Ésaïe*, **45**, 1), quoique son œuvre ne fût pas regardée par le prophète comme proprement messianique[1], par hasard ne se trouve jamais dans l'Ancien Testament pour désigner le futur roi de la famille de David[2]. Lorsque le mot de Messie est employé à propos du roi de la fin des temps, dans la littérature post-canonique, dans les Psaumes de Salomon par exemple, ce n'est pas un nom propre, mais une appellation. Le christianisme d'abord et le talmudisme babylonien ensuite ont fait du Messie un nom propre[3].

Dans l'Avesta, excepté dans les Gâthas, le sauveur final se montre partout au contraire comme un des éléments constituants de la frašôkərəti. Ses traits ne peuvent être retrouvés nulle part dans le Messie des prophètes et des apocalypses. D'une part, le sauveur de l'Avesta, quant à l'origine, est un descendant direct du Moïse du mazdéisme, Zarathuštra ; quant à son caractère, c'est un Saošyant, le type parfait de la piété de ses disciples ; quant à sa tâche, avant tout il est celui qui relève les morts, comme on le voit par son premier nom propre : Astvat-

1. E. Hühn, *l. c.*, p. 50.
2. G. Dalman, *Die Worte Jesu*, I, 237, à consulter pour le Psaume **2**, 2.
3. Dalman, *l. c.*, p. 240.

ərəta, et il est enfin le prêtre de sacrifice. D'autre part le Messie est un descendant de la vieille maison royale d'Israël, un souverain dont l'œuvre sera de détruire les ennemis et de fonder un royaume de bonheur, après avoir mis un terme aux afflictions, mais, qui, autant que je sache, n'a jamais eu aucun lien direct avec la résurrection, avant l'Évangile de Jean où Jésus dit : « Je le ressusciterai au dernier jour »[1]. Un point tout différent est que la résurrection de Jésus est regardée dans le christianisme comme un gage de la résurrection des morts. Si l'idée du Messie peut avoir quelque connexion avec l'eschatologie de l'Avesta, on devrait plutôt penser à la légende du roi Kai Xosrû, ou à celle de Pəšôtanu, le fils de Vîštâspa, ou à Bahrâm Varjâvand, Bahrâm le victorieux, des apocalypses pehlvies, qui dans les temps suprêmes doit rendre le pouvoir à la maison de David de l'Iran : la famille des Kavis, et vaincre ses adversaires, M. Blochet désigne, par d'excellentes raisons (*R. H. R.*, XXXI, 251), Bahrâm Varjâvand comme le Messie attendu des Parsis.

L'origine et le développement indépendant de l'idée du « Messie » chez les deux peuples n'empêchent pas que dans certains détails il n'y ait peut-être eu une influence de l'une sur l'autre[2], à une époque postérieure, lorsque les rabbins et les mobeds se rencontrèrent dans le nouveau foyer oriental de la sagesse rabbinique et lorsque le désir ardent de la venue du Messie se changea en un intérêt savant pour tout ce qui composait son histoire. Ainsi donc la tradition mazdéenne n'aurait pas manqué d'exercer une influence sur les dogmes postérieurs

1. P. ex., 6, 40. Ces mots, de même que les paroles semblables, semblent avoir été ajoutés pour expliquer que celui qui croira au Fils aura la *vie éternelle*, par quelqu'un qui ne pouvait comprendre la vie éternelle sous une autre forme .

2. La pensée apocalyptique juive s'intéressait très vivement aux choses de la Perse, d'où l'on avait appris de Deutéro-Ésaïe à attendre la délivrance. Comparer les intéressantes études de W. Bousset dans *Der Antichrist* et dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, XX, 103 ss., 261 ss. Je regrette de ne pas pouvoir discuter ici les analogies entre le mazdéisme et l'eschatologie juive que le distingué professeur de Göttingen promet de traiter dans un prochain ouvrage, mais auxquelles il a déjà fait allusion, *l. c.*, p. 126.

du stade caché du Messie, de ses deux précurseurs, de ses quinze auxiliaires selon le traité Sukkah et beaucoup d'autres traits, pris dans le Talmud par le savant rabbin A. Kohut dans ses intéressantes études, et dont le nombre a été augmenté par d'autres savants après lui. Mais il faut se garder du danger de conclure à une influence d'après quelques ressemblances superficielles, extérieures ou purement naturelles[1]. L'emprunt de noms ou de détails a peu de signification au point de vue de l'histoire des religions, surtout à une époque où la curiosité est déjà éveillée pour les idées religieuses d'autrui. Ce sont souvent des vêtements spirituels que les sectateurs d'une religion portent pendant quelque temps, mais qui n'opèrent pas de changement sur le caractère même de leur religion. L'accord de certaines parties tardives de la tradition pehlvie avec quelques écrits juifs n'altère pas le fait que Saošyant et le Messie sont nés dans des races différentes et qu'ils ont gardé leur indépendance mutuelle.

Le jugement. — « Le jour du Seigneur sera sombre » (*Amos*, **5**, 20). « Car c'est un jour de trouble et d'oppression envoyé par le Seigneur » (*Ésaïe*, **22**, 5). Depuis Amos, le jour du Seigneur sera avant tout le jour du jugement. Yahvéh jugera son peuple aussi bien que les païens. La différence est grande entre ce jugement annoncé par les prophètes qui par l'évolution historique, à l'aide de guerres et de ruines, frappera le

1. Comme par exemple Cheyne qui dans ses recherches sur les rapports du mazdéisme avec le judaïsme dans son livre : *The origin of the Psalter*, p. 402 ss., relève des ressemblances comme celle-là : « au matin » Psaume **49**, 15 s. et la traduction de Darmesteter de *upa sūrąm frašōkərətīm* dans *Ormazd et Ahriman*, p. 239, ouvrage dans lequel il revendique encore l'interprétation mythologique des idées mazdéennes. Le célèbre auteur écrit : « L'expression qui marque l'attente de la résurrection est calquée sur celle qui marque l'attente de l'aurore : « *Jusqu'à la puissante aurore* », dit le mazdéen, dans l'attente du jour, *upa sūrąm ušavišəm*; « jusqu'à la puissante frašōkərəti », dit le mazdéen dans la nuit de ce monde, dans l'attente de la lumière éternelle (*upa sūrąm frašōkərətīm*) . Voilà ce qui amène Cheyne à constater une influence mazdéenne dans le Psaume **49**, 15. Le savant exégète d'Oxford est devenu plus réservé sur ce point dans son dernier livre : *Jewish religious life after the exile*, New-York and London, 1898.

peuple d'Israël, le *peuple* de Juda et quelques-unes des *nations* païennes qui appartenaient à leur sphère d'intérêt politique — et le dogme eschatologique juif et chrétien du jugement qui, tel qu'une scène judiciaire de jugement, attendra *tous les hommes* séparément, vivants et morts, à la fin du monde. Le dernier plus que le premier rappelle la description du Bundahiš **30**. Il y a là cependant au sein de la religion hébraïque un triple développement intérieur, qui produit forcément le jugement apocalyptique du monde, et d'autre part des dissemblances avec le mazdéisme qui empêchent de conclure à un emprunt.

1° Il y a déjà dans Ésaïe un pas vers le jugement particulier, lorsqu'il fait une séparation *dans* son peuple. Il appelle son fils *Šᵉ'âr yâšûb*, « un reste se convertit », **7**, **3**, et il rassemble un petit groupe avec lequel il attend le Seigneur, **8**, **18** [1]. De l'idée de ce reste, s'est nécessairement développée l'idée d'un partage individuel entre le fidèle et l'infidèle, dans le peuple et en dehors du peuple dans le jugement et cette idée est déjà exprimée si elle n'est pas complètement formulée dans le poème prophétique, Ésaïe, **65**, **66**, qui date probablement d'une époque post-exilienne.

2° L'auteur (ou plutôt les auteurs) désigné d'habitude par le nom du Second Ésaïe est aussi le prophète de l'universalisme [2]. Que le jugement dût comprendre toutes les races de la terre, ce n'était qu'une conséquence de ce que Yahvéh serait le Dieu de toute la terre au lieu d'être seulement le Dieu d'Israël.

3° Dans les mêmes proportions où le jugement devenait individuel et universel, il dépassait la première forme qu'il avait reçue, cette suite de traits historiques, guerres et afflictions, pour se transformer en un pur jugement eschatologique devant le tribunal de Dieu. La scène était dès longtemps préparée. Tous les peuples seront rassemblés pour le jugement (*Sophonie*, **3**, **8**, du VIIᵉ siècle). Les rois de la terre

1. Voir J. Meinhold, *Jesaja und seine Zeit*, p. 41 s.
2. W. Baudissin, *Die Anschauung des Alten Testaments von den Göttern des Heidenthums* dans *Studien zur semitischen Religionsgeschichte*.

seront rassemblés dans un cachot (*Ésaïe*, **24**, 22, du IIIe siècle). Le jugement des individus, s'étendant à tous les hommes, compris d'une façon juridique et non pas historique, — un peu de particularisme reste pourtant jusqu'à l'Évangile, qui s'en débarrasse, — ces trois caractères se développent jusqu'au tribunal divin de l'apocalyptique sans que nous puissions remarquer quelque fléchissement opéré du dehors sur la rectitude de la ligne qu'ils décrivent. Pourtant encore dans la plus grande partie des apocalypses avant et après le Christ, le jugement tombe dans le champ de l'histoire : le Messie détruira ses ennemis, vaincra des nations grandes et nombreuses par la guerre et par une juste rétribution; d'après les Psaumes de Salomon, au moyen des paroles de sa bouche. Quand on enseigne un jugement final, on se meut encore avec une grande liberté. D'après la Sagesse de Salomon, 3, 8, les pieux ressuscités jugeront les païens; d'après Matth. **19**, 28, les douze avec le Messie jugeront les douze tribus d'Israël; comparez Apoc. saint Jean, **20**, 4. (Baruch et) IV Esdras connaissent seuls un jugement final de Dieu. Le Seigneur juge lui-même. Dans l'Évangile, le Messie est le juge. De même que le jugement d'historique est devenu judiciaire, la vallée de Hinnom, qui se trouve encore dans le Livre de Hénoch (Schürer, *l. c.*, 2e éd., II, p. 552, note 76), devient la Géhenne de feu, l'enfer de flammes. Bien différent est le jugement final du mazdéisme. L'épreuve du feu particulière aux Gâthas n'a rien qui y corresponde dans Israël. Le jugement, en sa forme achevée d'assemblée où tout sera révélé, forme une partie très secondaire dans le drame final. La fin du monde dans l'Avesta est le final plein d'allégresse de la symphonie du monde. Dans l'avenir des prophètes et des apocalypses tous les tons sont dominés par un *Dies irae*, dont l'amertume pénètre jusqu'aux entrailles. Dans Amos, dans Ésaïe et dans Michée, le jugement, exigé par la gloire et la justice divines, est presque tout. A côté de lui l'espérance du salut disparaît. La pensée de l'avenir a toujours gardé quelque chose de cette empreinte, dans la religion hébraïque. Jusque dans le christianisme et dans l'islamisme, le jugement est l'élément dominant, dans les événements suprêmes, tandi

qu'il tient le second rang dans la fraškart du mazdéisme.

Le royaume de la perfection. — Les peuples placent leur idéal à l'origine et à la fin du monde. L'espérance d'un temps heureux dans l'avenir et le souvenir d'un paradis ne sont pas comme l'idée d'un sauveur attendu et celle d'un jugement final, limités à l'héritage de deux religions. A priori déjà, il faut moins chercher l'origine du royaume de la félicité des Juifs dans l'Avesta, que lorsqu'il s'agit des idées nommées ci-dessus. Nous avons déjà vu que l'attente d'un avenir de restauration et de splendeur pour le peuple de Dieu dans l'affliction se trouve avant l'exil. La croyance populaire antéprophétique de la gloire et de la domination future prend dans la suite une place plus grande que chez les prophètes qui l'avaient reléguée au second plan. La différence est aussi frappante que possible entre la Jérusalem où règne le roi messianique dans la paix et le bonheur, après avoir battu ses ennemis et soumis les peuples à sa puissance ; et la nouvelle terre qui par la fusion nouvelle est nettoyée de toute impureté où tous les hommes loueront Ahura Mazda avec une seule langue. Le royaume messianique finit par devenir seulement l'ensemble des derniers événements de la vie de la terre, soit qu'il fût compté dans « l'âge présent » ou dans « l'âge futur ». C'est un heureux règne terrestre de quatre cents (IV *Esdras*) ou de mille ans (*Apocalypse de Jean*) auquel l'éternelle félicité devait succéder. Dans le mazdéisme le lien entre le ciel et la terre dans le nouveau monde se forme tout autrement, comme nous avons déjà vu. La force de la vie et sa longueur augmentent dans le royaume du Messie, la vie dure au moins cent ans, d'après Ésaïe, 65, 20, mille ans, dans le Livre des Jubilés; la mort en est déjà bannie, dans Ésaïe, 25, 8, qui date de la fin de l'époque perse ou un peu plus tard. Si les Juifs avaient pris aux Iraniens leur espérance future, ils auraient appris que Saošyant donne l'immortalité entière d'un seul coup au moyen du blanc Haoma et de la graisse des sacrifices.

La misère finale et le royaume bienheureux du premier sauveur du monde, Hûšêtar, ont reçu, grâce aux dures épreuves de cette époque, un nouvel intérêt dans les temps dont témoigne l'apocalyptique pehlvie. Il ne serait pas éton-

nant que les théologiens pehlvis eussent pris quelque chose à l'apocalypse juive, à une époque où elle avait déjà eu ses jours de gloire; ainsi peut-être pour la misère des temps suprêmes et le combat général[1] qui nous est connu par l'Ancien Testament et qui ne paraît à la fin du présent millénaire du mazdéisme que dans les apocalypses pehlvies. Un des traits du bonheur attendu sous Hûšêtar-mâh peut avoir son origine dans le prophétisme comme du reste les peintures semblables des auteurs sibyllins et de Virgile : les animaux féroces ayant perdu leurs instincts sanguinaires et se promenant au milieu des hommes comme s'ils étaient apprivoisés. Je n'appuie pas cette hypothèse sur la ressemblance qui en soi ne prouve pas grand'chose, mais sur ce fait que ce détail est contraire à l'esprit du mazdéisme. Le dualisme de l'Avesta et le dogme de la purification exigeaient que les animaux impurs et dangereux fussent détruits. Un des éléments principaux de l'œuvre de Hûšêtar et de Hûšêtar-mâh, comme de celle de Saošyant, élément dont l'antiquité est hors de doute, était que « les animaux nuisibles seraient détruits ». Cette destruction était regardée dans le mazdéisme comme une des œuvres les plus méritantes des « bienfaiteurs », saošyants, et des mazdéens en général. — De tels emprunts ne doivent pas obscurcir notre conclusion générale que l'apocalyptique pehlvie elle-même avec son accord nouveau, sa description des malheurs des temps, son attente passionnée de la délivrance, en dépit de ses ressemblances avec le judaïsme et de ses différences avec l'esprit de l'Avesta, n'est pas le produit de l'influence juive, mais l'effet des épreuves qui avaient été envoyées à la foi mazdéenne. Un tel sentiment eschatologique ne se forme pas sous une influence littéraire et personnelle, mais sous celle de l'histoire.

Troisième classe de faits. — Il reste à examiner *la chronologie du monde* et la *résurrection.* Ni l'un ni l'autre de ces dogmes ne paraissent dans la religion d'Israël avant l'exil. La question devient ainsi plus délicate et plus compliquée.

1. Comparez A. Kohut, dans *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XXI, p. 570 ss.

La chronologie du monde. — A l'égard de la chronologie du monde, la solution du problème est rendue plus facile par la forme très reconnaissable que le mazdéisme lui a donnée dès le premier moment où nous le trouvons. Les quatre périodes du monde partagées chacune en trois époques ont-elles laissé quelque trace dans la doctrine juive? La seule qu'on puisse trouver est le rapport indiqué par le grand-rabbin Kohut[1] entre les six mille années comprises de Gâyômart à Saošyant et la prédiction talmudique et chrétienne sur les six mille ans que doit durer le monde. Pourtant ces six mille ans n'ont pas nécessairement été empruntés au Bundahiš. Cette chronologie, qui ne paraît que vers l'ère chrétienne, peut être née du compte scolastique que fait Barnabé dans sa lettre, **15**, 4. Le monde a été créé en six jours, mais pour Dieu un jour est mille années. Le rapprochement qu'on a fait aussi entre les quatre royaumes du monde chez Daniel et les quatre périodes de trois mille ans de l'Avesta est quelque peu forcé[2]. De cette rencontre fortuite du nombre quatre, on ne saurait conclure à une action de l'un sur l'autre. Le premier des quatre millénaires appartient à la création spirituelle et selon l'idée juive précéderait ainsi la chronologie du monde; la seconde ne fait pas non plus partie de l'histoire. L'adoption extérieure et aveugle d'un nombre vide est en opposition avec tout ce que nous savons de l'apocalypse. Il faut plutôt comparer le nombre des animaux, Daniel, **7**, aux quatre vents du ciel, Daniel, **7**, 2. Les quatre points cardinaux désignent le monde dans sa plénitude. Le nombre quatre qui, dans Daniel, est appliqué à d'autres objets qu'aux royaumes du monde, aux quatre ailes, aux quatre têtes, **7**, 6, etc., n'apparaît pas toujours du reste dans la chronologie mazdéenne du monde. La première période n'avait qu'un intérêt philosophique; elle comprend la préexistence des êtres. Théopompe, dans la citation donnée par Plutarque[3], ne parle que de trois périodes, celle de la faiblesse du Mauvais,

1. *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, V, 228: XXI, 575 s.
2. E. Stave, *loc. cit.*, p. 181 s.
3. Voir p. 244 s.

celle de la lutte entre le Bon et le Mauvais, et celle de la victoire du Bon.

Même si dans quelques points de détail on croit découvrir une influence iranienne, il est manifeste que ce n'est pas des Perses pendant l'exil qu'Israël tient ses calculs chronologiques : Les sept jours de la semaine, les dix toledot de la Genèse, les soixante et dix semaines d'années de Daniel, les dix semaines du monde de Hénoch, le nombre sept de l'Apocalypse de Jean, (voir Gunkel, *loc. cit.*, p. 294 s.) dirigent nos recherches vers le même lieu où l'apocalyptique avait pris ses connaissances astronomiques, où Israël, à des époques différentes, en partie considérablement antérieures. avait pris aussi sa cosmogonie, sa légende du déluge, son calcul des temps, les noms de ses mois, son système des nombres et des poids, etc. Les Hébreux avaient été profondément influencés par les Chaldéens depuis les jours des Térahides et l'époque des lettres, trouvées à Tell-el-Amarna, jusqu'au temps de la littérature apocalyptique et même plus tard.

Pendant l'exil, c'était à Babylone que se trouvaient le plus grand nombre de Juifs et les meilleurs ; ceux qui vivaient hors de Babylone ne pouvaient guère avoir d'influence sur la culture du peuple. Tout ce que je connais du mazdéisme et de de ses rapports avec le judaïsme justifie les conclusions que nous a présentées B. Stade dans son ouvrage véritablement classique, au dépens de la thèse d'une influence iranienne considérable sur le judaïsme soutenue de nouveau par des savants modernes.

La résurrection. — Sur la résurrection, les Chaldéens avaient par contre peu de choses ou rien à enseigner à leurs frères hébreux. L'idée juive de la résurrection à laquelle il est fait allusion pour la première fois dans Ésaïe, **26**, 19, et dans Daniel, doit être bien distinguée de la renaissance à la vie que devaient procurer les lamentations et les exorcismes chez les Chaldéens, comme chez les non-civilisés, et de la croyance en un renouvellement de la vie dérivée de leur mythe solaire comme chez les Égyptiens. Même dans Israël, on trouve le récit de semblables résurrections, I Rois, **17**, 22 ; II Rois, **4**, 34 ; **13**, 21. Mais il ne faut pas les confondre avec la

résurrection des morts au jour du jugement. La preuve en est qu'on trouve des légendes semblables dans des religions purement ethniques qui n'en sont jamais arrivées à croire à une résurrection générale à la fin du monde; ce réveil arrive aussitôt après la mort. Dans la résurrection juive comme dans celle de l'Avesta, les morts abandonnent le lieu où ils sont, à la fin du monde, sans l'aide des hommes, par le seul pouvoir de Dieu. Les Juifs ont acquis ce dogme pendant l'exil ou après. Il ne faut pas tirer trop de conclusions des passages d'Osée, **6**, 2 et d'Ézéchiel, **37**, 1 ss. (Reuss, 437; Cheyne, 383). Les images de la résurrection nationale ne désignent nullement la résurrection personnelle; mais on ne saurait nier qu'il n'y ait dans Ézéchiel le matériel même de la résurrection; il n'est plus besoin que d'une nécessité religieuse pour mettre en œuvre ce matériel. La résurrection se trouve enfin dans Ésaïe, **26**, 19. Le prophète post-exilique, dans Ésaïe, **24-27**, peut bien être antérieur au second siècle (où le place Duhm), au commencement duquel le dogme de la résurrection est enseigné par l'auteur du Livre de Daniel. Déjà, à la fin de l'époque persane (Valeton junior, Stave) ou un peu plus tard (Hühn), avait été écrite la prophétie annonçant que les morts *du Seigneur* recevraient une nouvelle vie et que les corps des habitants de la Judée seraient relevés. Cheyne détache le passage d'Ésaïe, **26**, 1-19, de l'ensemble des chapitres **24-27** et le regarde comme un écrit indépendant, « une méditation liturgique », à laquelle il faudrait assigner environ la date de 334 avant Jésus-Christ. « Éveille-toi », crie déjà une voix à « celui qui est couché dans la terre. » Mais cette parole ne regarde que les *pieux* (Cheyne, *Psalter*, 402). Chez Daniel, qui peut être exactement daté, le dogme est exprimé incontestablement; il contient en vérité quelque chose de nouveau qui « augmentera la connaissance » (**12**, 4), il est étranger à la pensée hébraïque, à la condition végétative des morts avec ce qu'elle avait d'irrévocable [1].

1. Voir H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, p. 291. Mais je ne puis être de son avis et penser comme lui « que la résurrection n'est née ni de l'eschatologie des prophètes ni de la piété des psalmistes ». Nous trouverons plus loin un trait particulier dans l'idée juive de la résurrection qui

Peut-être, dans le cas présent, les Juifs avaient subi l'influence de l'espérance à venir des adorateurs de Mazda. Les humiliations et la souffrance, les réflexions sur le sort des justes en ce monde avaient transformé l'esprit des pieux dans Israël en une terre altérée, mûre pour enfanter l'espoir de la résurrection. L'attente de la venue du Seigneur pour sauver son peuple finissait par exiger la résurrection. Ce bonheur ne devait-il pas être étendu aux générations des morts si durement éprouvées? Quant à l'influence mazdéenne, qui n'est pas invraisemblable en ce cas, il nous faut, de même que L. Mills [1], Cheyne, B. Duhm [2], E. Stave, et d'après une méthode précise, remarquer qu'en tout état de cause ce n'est pas un emprunt pur et simple, mais une action organique. Cheyne surtout a démontré excellemment comment les germes de cette croyance auraient mûri en Israël au contact d'une autre religion.

Cependant, encore plus que ces savants, je limite le rôle de cette influence même dans la doctrine de la résurrection. Il y a entre la résurrection des deux religions des différences très intéressantes que l'on n'a pas prises en assez grande considération lorsqu'on les a comparées l'une à l'autre. Nous n'avons pas seulement à indiquer les difficultés des pieux à l'égard de la théodicée, la foi en la messianité et en la nouvelle naissance du peuple pour montrer les germes de l'idée de la résurrection chez les Juifs. La forme même de cette croyance prouve qu'elle a des racines tout autres que le réveil des morts lors du renouvellement de Saošyant. Le dogme juif sur la résurrection *des justes seulement,* suivie ou non de la résurrection des autres, — ou bien même la résurrection « *d'un grand nombre* », n'a

démontre sa parenté avec celle-ci et qui la sépare nettement de la doctrine de la résurrection des mazdéens. Notre étude fortifie au contraire la thèse de E. Stave, *Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum*, p. 168 s. « L'idée de la résurrection n'est pas un emprunt direct, mais une conception du judaïsme lui-même sur la base de ses propres expériences ». L'idée que les prémisses de la croyance en la résurrection se trouvaient au sein du judaïsme lui-même devient de plus en plus répandue. R. H. Charles, *A critical history of the doctrine of a future life*, p. 7 (note 1), 126.

1. *Immortality in Gâthas* (*The Thinker*, 1892, I, 513).

2. *Die Psalmen*, 140.

pas de parallèle dans la religion de l'Avesta. Chez les Juifs, nous lisons dans ce livre des malheurs et de la gloire de Juda (*Ésaïe*, **24-27**), que *les morts de Yahvéh* se relèveront, et chez Daniel que « *plusieurs* de ceux qui dorment dans la poussière de la terre se réveilleront les uns pour la vie éternelle, les autres pour l'opprobre et une infamie éternelle ». Dans les plus anciens apocrypbes, Sirach, Judith, Tobie et le premier livre des Macchabées, on ne trouve pas la pensée de la résurrection. Plus tard se montre l'idée de la *résurrection des justes* dans les Psaumes de Salomon, 3, 16. Comparez I Thess., 4, 13 ss., Les partisans de la résurrection, les pharisiens, l'enseignaient, d'après Josèphe, à ce point de vue. L'Apocalypse de Jean, **20**, 6, 12 s., ajoute à la résurrection des justes, la résurrection de tous les morts qui suit le règne du Messie. La résurrection générale est enseignée *seule* par Baruch, IV Esdras, II Macch. et Testamentum XII Patriarch. Le passage de la résurrection des justes [1] ou de la résurrection de beaucoup à la résurrection de tous est si décisif et si marqué qu'avec Bousset (*Theologische Litteraturzeitung*, XXIV, 512) on pourrait y voir l'œuvre d'une influence extérieure; néanmoins cela n'est pas nécessaire.

Même lorsque la résurrection de tous semble être connue, celle des pieux demeure souvent l'intérêt dominant. Dans II Macchabées, deux passages sont interprétés comme annonçant la résurrection de tous, quoiqu'il n'y ait pas là une certitude complète, **7**, **14** : σοὶ μὲν γὰρ ἀνάστασις εἰς ζωὴν οὐκ ἔσται « tu n'auras pas la résurrection pour la vie » et **7**, **36** : σὺ δὲ τῇ τοῦ Θεοῦ κρίσει δίκαια τὰ πρόστιμα τῆς ὑπερηφανίας ἀποίσῃ, « tu subiras par le jugement de Dieu, la juste punition de ton arrogance », phrase, dans laquelle pourtant l'opposé peut être : non pas le sort des pieux après la résurrection et le jugement, mais la félicité céleste immédiatement après la mort, qui est enseignée par cet écrit, influencé par des pensées helléniques [2]. *La résurrection est*

1. R. H. Charles, *A critical history of the doctrine of a future life in Israel, in Judaism and in Christianity*, London, 1899, p. 128, 134, constate avec raison que la résurrection des justes n'est pas un emprunt. Aussi d'après Loman, *Theologisch Tijdschrift*, 1900 (XXXIV), p. 83, la croyance en la résurrection était *purement juive* dans sa plus ancienne forme.

2. Voir pourtant 7, 36 s.

avant tout une espérance pour les pieux. Le second des sept frères tués dit : « Tu nous prends la vie périssable; mais le Roi du monde nous éveillera à la vie éternelle, nous qui mourons à cause de sa loi », **7**, 9; le quatrième : « Dieu nous éveillera à la vie éternelle. Mais pour toi il n'y aura pas de résurrection à la vie », **7**, **14**; la mère encourage le plus jeune, **7**, 23, 29 : « Dieu te fera vivre de nouveau avec tes frères » et il sait que ses frères attendent la vie éternelle d'après la promesse de Dieu. Au chapitre **12**, v. 43 s., Juda Macchabée console les siens en disant que ceux qui sont tombés ressusciteront et jouiront du bonheur et de la félicité. D'après Schürer (*l. c.*, 2e éd., II, 502) la résurrection de tous les morts n'a jamais été généralement acceptée dans le judaïsme, mais seulement dans le christianisme et l'islamisme.

Que conclurons-nous de notre comparaison? *La différence entre la résurrection de tous les morts dans le mazdéisme et la résurrection des justes ou de beaucoup dans le judaïsme est en rapport direct avec la diversité d'origine que nous avons attribuée aux deux dogmes de la fin du monde.* La résurrection dans le mazdéisme sort d'un mythe cosmique sur la destruction et le renouvellement du monde. Lorsque dans cette donnée de la nature fut mise la pensée de la résurrection des morts, elle devait nécessairement comprendre tous les morts à cause de l'existence de leur substance dans les éléments du monde. La légère restriction qui avait déjà été faite dans la rétribution pour certains pécheurs ne doit pas obscurcir pour nous l'origine et l'essence de la résurrection mazdéenne ; le mazdéisme donnait cette explication significative que le pécheur qui ne prenait pas part à la résurrection, *n'était point un homme*, mais avait été changé en démon déjà pendant la vie à cause de la gravité de ses péchés ; donc il partage le sort des démons d'être détruit dans le métal fondu. Il appartient à l'essence de l'homme d'être compris dans le renouvellement universel.

Chez les Juifs la résurrection comme toute la vie future n'est pas sortie d'un mythe de la nature, mais d'un *besoin vital de religion et de moralité*[1]. De là, l'idée que tous les hommes

1. Dans I Cor., **15**, la résurrection de Jésus est le gage de la résurrection de ceux qui lui sont fidèles.

créés de la même façon ne doivent pas également ressusciter, idée qui est en opposition avec la philosophie de la nature. Ce n'est que plus tard que les apologétiques chrétiennes et talmudiques ont cherché des preuves dans la nature. L'une des prémisses était celle-ci : Le Seigneur viendra avec le jugement et la délivrance. Dans l'apocalypse la délivrance des pieux reçoit une signification de plus en plus considérable. Voici la seconde prémisse : Les pieux, qui n'ont fait que souffrir pendant la vie, demeureront-ils éternellement dans le Scheôl ? Non, les justes doivent ressusciter pour être admis au bonheur messianique, autrement les survivants auraient un avantage arbitraire et injuste sur les morts. Nulle part ce raisonnement n'est exprimé plus nettement que dans Paul, I Thess., 4, 13 ss. : ceux qui sont morts dans le Christ viendront même avant les vivants. Schürer[1] a raison contre Stähelin, lorsqu'il dit que la résurrection avait d'abord pour but de donner aux morts une part dans le royaume messianique.

Mais le livre de Daniel ? Dans un temps où la croyance en la résurrection n'était pas même répandue dans tous les cercles pieux et zélés du judaïsme, il est question dans cet écrit, si remarquable au point de vue religieux, non pas de la résurrection des pieux, mais de la résurrection de plusieurs ! Ces « plusieurs » sont en opposition avec les « tous » du mazdéisme, et ils donnent un nouvel appui à ma thèse. Dans la libre interprétation que l'auteur fait de la croyance naissante en la résurrection, il n'y a pas seulement l'encouragement et la consolation donnée aux pieux qui ont souffert et l'assurance de la justice de Dieu. Il y a aussi la pensée d'une double rétribution. Le verset 3 (chap. 12) est une explication du verset 2. Les justes qui ressusciteront sont « ceux qui auront été intelligents » et « ceux qui auront enseigné la justice à plusieurs » ; le verset 10 désigne avec les intelligents *tous* les justes. Mais avec *tous* les pieux, d'autres ressusciteront d'entre les morts. D'après la tendance de tout le livre il ne s'agit que de *quelques* impies, qui ont surtout mérité

1. *Loc. cit.*, p. 543, note 52.

« l'opprobre et l'infamie éternelle ». Rien ne contredit davantage à l'idée d'un emprunt mazdéen que ce terme de « plusieurs » et ne prouve mieux que nous avons affaire à un produit de la pure religion judaïque. La résurrection est la même d'ailleurs dans le livre éthiopique de Hénoch. Beaucoup ressusciteront, mais pas tous. Le point de vue religieux et moral est visible dans la description des trois endroits où Hénoch, chapitre **22**, voit tous les morts rassemblés sous la terre. Nous en avons déjà parlé à d'autres égards, page 157 s. *Tous* les justes auront part à la vie future naturellement. Ils se trouvent dans le premier de ces endroits. Quant aux impies, seulement *ceux-là* ressusciteront pour être punis lors la résurrection qui ne l'ont pas déjà été sur la terre! Les autres impies, du troisième endroit, resteront dans les souffrances. « Leurs âmes ne seront pas élevées de là[1]». (Traduction de R. H. Charles.)

En résumé, l'eschatologie juive n'a pris au mazdéisme que quelques détails insignifiants, elle n'en a certainement pas été inspirée. Il n'y a qu'un point capital où le judaïsme a pu subir une certaine influence par le contact du mazdéisme, c'est dans l'idée de la résurrection. Mais cette idée même

1. L'idée d'une punition finale de quelques impies déjà morts à côté de la félicité des pieux ressuscités se trouve en effet déjà dans *Ésaïe*, **24-27**, quoiqu'il ne soit pas expressément dit que ces impies ressusciteront comme les pieux. « Les rois de la terre seront assemblés captifs dans une prison (un trou), ils seront enfermés captifs dans des cachots, et, après un grand nombre de jours, ils seront châtiés » (*Ésaïe*, **24**, 22). Nous entrevoyons déjà ici la croyance du Livre de Daniel de la résurrection de « plusieurs », c'est-à-dire : de quelques grands pécheurs qui seront châtiés « après un grand nombre de jours », et des pieux (*Ésaïe*, **26**, 19) « habitants de la poussière » qui « se réveilleront en tressaillant de joie ». Ce « trou » ou « prison » בוֹר (*Ésaïe*, **24**, 22) où sont enfermés ceux qui se sont révoltés contre le Seigneur semble dériver d'une représentation mythique, qui ne nous est pas autrement connue dans l'Ancien Testament. En tous cas il n'est guère possible de l'expliquer avec M. Stave, *Einfluss*, 176, 177, note 3, par Bundahiš, **3**, 26, où il est parlé d'une attaque des démons contre le ciel au commencement du monde, attaque qui avait pour résultat que le Mauvais Esprit se précipitait dans l'enfer, mais sans rapport avec un jugement final. בוֹר est souvent employé pour désigner le Scheôl. R. H. Charles, *A critical history of the doctrine of a future life*, p. 155, note 2.

a une origine juive et s'est développée d'une manière indépendante, sinon sans avoir été influencée, du moins sans avoir été empruntée.

Par contre l'eschatologie de l'Avesta et celle de la Bible ont fourni la matière d'un des dogmes les plus frappants de l'islam. Nous avons eu l'occasion, à différentes reprises, de citer ses emprunts, mais l'examen de ce que l'islam avait pris aux différentes religions n'a pas d'intérêt pour notre ouvrage. Car il s'agit là de véritables emprunts. L'emploi étrange qu'en ont fait Mahomet, la croyance populaire et la théologie qui l'a suivi, n'enrichit pas la connaissance que nous avons de l'essence de ces conceptions et de leurs formes principales. Ainsi le Mahdi est un revenant du Messie[1], ou plutôt de Saoṣ̌yant[2]. Même Jésus joue un rôle dans le dogme islamique de la fin du monde. Il descendra des cieux. Le Mahdi viendra de l'Orient comme Saoṣ̌yant et sera appelé à être le vicaire de Jésus et celui de Dieu, d'après Tabari[3], qui prit cette idée à Bagdad au IXe siècle[4].

*
* *

Nous pouvons renvoyer à ce que nous avons dit au deuxième chapitre à propos de la valeur des doctrines de la rétribution dans les diverses religions, si nous voulons comparer ces eschatologies au point de vue de leur *valeur*; il nous faudrait alors considérer la morale des religions en question et comparer leur conception de Dieu dans ses rapports avec l'histoire; la tractation de cette seule question donnerait lieu à un ouvrage tout entier.

1. H. Grimme, *Muhammed*, II, 169.
2. J. Darmesteter, *Le Mahdi*, p. 26; René Basset dans la *R. H. R.* XXXVIII, p. 235, note 1.
3. Traduction de Zotenberg, p. 69 s.
4. Le Mahdi sera appelé Muhammed ben 'Abd-Allah. — On n'a pas besoin de recourir à la légende de Küffhäuser pour expliquer la foi des Babis sur le retour du dernier des descendants d'Ali-Fatima dans l'avenir. Andreas, *Die Babis in Persien*, p. 10.

CHAPITRE V

LA VIE ÉTERNELLE OBTENUE DÈS ICI-BAS PAR L'UNION AVEC DIEU

Nous avons vu, dans le chapitre 1, les croyances à la continuation de la vie après la mort, en vertu des propriétés de la nature humaine. Ces croyances se rattachent intimement à l'idée que l'on se fait de la nature physique et métaphysique. Dans le 2e chapitre, nous avons examiné la survivance en tant que rétribution. Ici paraît l'idée morale; la rétribution a pour but d'exciter les individus à faire ce qui est conçu comme bien aux diverses étapes du développement religieux. Dans les chapitres 3 et 4, nous avons recherché quelles étaient les opinions correspondantes que les hommes se sont faites des destinées du monde dans son ensemble.

Trois représentations de la vie future dans le mazdéisme n'ont pas trouvé place dans ce cadre. J'ai vu d'abord qu'elles n'entraient pas exactement dans les classifications que nous avons faites, jusqu'à ce que j'aie remarqué qu'elles doivent être comprises, avec une série d'autres idées religieuses, dans un troisième genre de croyances, qui ne relève ni de la connaissance naturelle ou philosophique ni de la connaissance morale.

Une de ces trois représentations, le mythe du *Haoma*, appartient au cycle indo-aryen; la seconde, l'enlèvement de *Kai Xosrū* et les mythes analogues, au trésor épique de l'Iran; la troisième fait partie du pur mazdéisme zoroastrien des Gâthas; c'est la conception d'*Amərətât*, « l'*Immortalité* », d'un des dra-

bans de Mazda, de ceux qui sont appelés, dans l'Avesta postérieur, « les bienfaisants Immortels », les Aməša-Spəntas. Ce qu'il y a de caractéristique dans ces trois légendes, c'est que la *communion avec Dieu* libère de la mort ou maintient la vie dans la mort. Le point de vue est religieux. La certitude de l'immortalité de l'âme ne résulte pas de la connaissance de sa nature, ni de l'idée d'une rétribution morale, mais d'un lien intérieur avec Dieu, de quelque façon que soit comprise cette union. L'immortalité n'est religieuse au sens propre du mot que lorsqu'elle est le fruit de l'union avec Dieu. Dans la religion, l'homme cherche l'assistance divine pour conserver sa vie. La pensée fondamentale de la religion à l'égard de la mort c'est : Dieu sauve les siens de la mort. Telle est la valeur de l'union avec Dieu. Dieu est le dispensateur de la vie. Toutes les religions le savent, de quelque façon qu'elles entendent la vie et ses conditions, depuis celles des non-civilisés jusqu'à celle du psalmiste (36, 10): « Seigneur, en toi est la source de la vie », et jusqu'à Paul, dans l'Épître aux Romains (6) : « Le salaire du péché est la mort; mais le don de Dieu est la vie éternelle ». Ce qui caractérise cette notion purement religieuse de l'immortalité, c'est qu'ici le dilemme n'est plus comme dans le dogme de l'immortalité physique : la continuation ou la destruction, ni comme dans la doctrine de l'immortalité devenue éthique : le bonheur ou le malheur après la mort, mais la *vie* et la *mort* dans le sens fécond que la religion donne à ces mots. Si nous pénétrons dans l'essence de cette idée religieuse de l'immortalité, nous trouvons que l'immortalité est le don actuel de cette vie, en union avec Dieu. Cette conception est au fond des trois mythes mazdéens que nous venons de nommer. Elle apparaît, dans l'histoire des religions, presque sous autant de formes qu'il y a eu de manières différentes d'entendre l'union avec Dieu. Nous n'exposerons que les expressions les plus importantes et les plus caractéristiques de l'immortalité religieuse, comme nous l'avons fait pour la continuation naturelle et pour la rétribution morale.

I

LA VIE ÉTERNELLE EN HARMONIE AVEC LA VIE CORPORELLE ET TERRESTRE.

1. — L'enlèvement de Kai Xosrû et les mythes analogues.

Quoique le mythe du Haoma soit plus ancien que l'épopée de *Kai Xosrû*, il convient mieux à notre dessein de commencer par cette dernière.

Le célèbre roi de la famille des Kavis n'a pas disparu comme le commun des mortels. Préservé de la mort, comme tant d'autres héros qui ont reçu la même faveur, il reparaîtra au renouvellement du monde. Mais sa place, comme la leur, est secondaire dans l'eschatologie, puisqu'elle est l'œuvre d'une théologie systématique. La légende primitive ne racontait que sa disparition de la terre sans qu'il fût mort. Telle l'a racontée Firdousi, dans son Livre des Rois[1], d'après les anciennes sources, peut-être même d'après le Sûtkar Nask de l'Avesta antérieur[2]. Même notre Avesta sait que le roi Husravah (forme avestique du pehlvi Xosrû) est délivré de la maladie et de la mort (*Yašt*, **23**, 7).

Firdousi raconte : Kai Xosrû avait dans un rêve appris de Srôš, qu'il avait obtenu tout ce qu'il avait désiré et que s'il était enlevé de la terre subitement, il prendrait place dans la demeure du plus haut juge. Srôš l'exhorta donc à ne pas s'attarder sur cette terre sombre. Alors le roi sortit de son palais pour se rendre sur la montagne.

« Mais avec lui partirent les chefs de l'Iran, vaillants héros à l'âme en éveil : Le Dastân et Rustam, Godarz et Gîv, le brave Bîjan et le vaillant Gustahm; le septième était Furîburz, fils de Kaus et le huitième était l'illustre Tûs. » Ils montèrent de la plaine jusqu'à la crête d'une montagne et le roi leur dit :

1. Éd. Mohl, in-folio, IV, 265-273.
2. J. Darmesteter, *Annales du Musée Guimet*, XXII, p. 662.

« Retournez-vous-en tous de cette montagne, sans votre prince; le chemin est long, aride et dur, sans herbes et sans feuilles d'arbre. Nul ne peut traverser ces sables sans posséder le prestige divin et la force. »

Dastân, Rustam et le vieux Godarz obéirent; mais Tûs, Gîv, Furîburz, Bîjan et le vaillant Gustahm ne voulurent pas l'abandonner. Sur le chemin ils s'arrêtèrent près d'une source et burent de son eau claire. Quand une partie de la sombre nuit eut disparu, le roi se prosterna devant Dieu, se baigna la tête dans l'eau de la source; il récita le Zend Avesta, et il dit : « Adieu pour toujours. Le soleil va lever sa lance et vous ne me verrez plus qu'en rêve. Ne restez pas demain dans ce désert de sable, quand même il y tomberait une pluie de musc. Un vent violent s'élèvera de la montagne, qui rompra les branches et les feuilles des arbres, la neige tombera de la nuée sombre et vous ne retrouverez plus la route de l'Iran. »

Le lendemain au lever du soleil, le roi avait disparu, « étant allé tout vivant devant Dieu... »

Ils se dispersèrent pour le chercher, ils coururent dans le sable et dans le désert, mais ne trouvèrent pas de trace de Xosrû. Alors, fatigués, ils retournèrent près de la source et s'endormirent. Les nuages s'assemblèrent au ciel, les nuées avaient l'air de l'œil d'un lion. La neige tomba comme un voile sur la terre et les lances des héros disparurent sous la neige. Ils cherchèrent longtemps à se construire un abri sous la neige, mais, à la fin, la vie les abandonna. Les autres, accablés de douleur, quittèrent la montagne, parlant du roi, « qui avait été comme un cyprès dans un jardin ».

Dans son étude sur les « Points de contact entre le Mahâbhârata et le Shâh-Nâmah » (du *Journal asiatique*), où la légende que nous venons de citer est traduite en partie, J. Darmesteter a montré que cette légende iranienne est l'origine d'un épisode du seizième livre de l'épopée indienne du Mahâbhârata. Il y est raconté que Yudhiṣṭhira fut enlevé dans le ciel par Indra lui-même dans le char divin. Indra dit des compagnons de Yudhiṣṭhira, qui sont tombés de fatigue sur le chemin : « Ils ont abandonné leur corps mortel et sont partis, ô prince. Toi, tu dois aller dans le ciel avec ton corps. »

Une autre version de la légende[1] représente Kai Xosrû comme se retirant à Kangdez, ainsi que d'autres héros. Mais le récit de Firdousi qui « fait couler les larmes sur les joues du lecteur[2] » est certainement l'original[3]. Le sufisme s'en est servi à son tour pour illustrer son dogme panthéiste de l'absorption de l'individu dans la divinité.

Nous avons déjà vu, p. 249 s., comment Karəsâspa, de la race de Sâm[4], repose en un profond assoupissement dans la plaine de Pêsyânsai et comment Pəšôtanu, le fils de Vîštâspa, a été délivré de la maladie et de la mort par Zarathuštra au moyen d'une certaine boisson (*Yašt*, **24**, 4)[5]. Ces légendes ont été mises en rapport avec le renouvellement du monde. Tel est le cas également pour les autres héros qui ne sortent pas du temps, à la manière des autres hommes, mais qui dans le Bundahiš (**29**) et déjà dans le Sûtkar Nask, d'après le Dînkart (IX, **16**)[6], sont appelés les immortels[7]. Nous ne saurions décider lesquels d'entre eux ont eu place dans les légendes avant que l'eschatologie se soit formée, comme il est arrivé pour Kai Xosrû. A notre point de vue, il suffit de constater qu'ils ne sont pas morts comme les autres hommes, mais qu'en raison de cer-

1. *Grand Bundahiš*; *Annales du Musée Guimet*, XXII, p. 402.

2. *Mirkhond*, traduction anglaise Shea, p. 258 s.

3. Le récit de Tabari, au IXᵉ siècle, où il est dit que Kai Xosrû « se retira sur les montagnes et y servit Dieu jusqu'à sa mort » (traduction Zotenberg, p. 474), est le résultat d'une méprise, apparemment.

4. Sâma (Karəsâspa) parut depuis dans la tradition mahométane. Dans le curieux écrit arabe : « L'agriculture nabatéenne », qui daterait du XIVᵉ siècle d'après Chwolson, mais serait plus jeune d'après W. Gutschmid, *Kleine Schriften*, II, p. 570 ss., Sâm est transformé en un Nabatéen et il est compté parmi ceux « dont le corps ne se corrompra jamais », *l. c.*, 643.

5. *Zartušt Nâmah*, voir Jackson, *Zoroaster*, p. 67. Zarathuštra lui-même demanda l'immortalité, mais ne la reçut pas (*Bahman Yašt*, **2**, 3; *l. c.*, p. 129).

6. Comparez *Mînôi-xrat*, **27**, **62**; *Dâtistân*, **90**, etc.

7. *Pəšôtanu* dans le Kangdez, *Gôpatšah* qui règne dans le Saukavastân et *l'arbre* d'Irân-vej (*Yašt*, **12**, 17; *Bundahiš*, **9**, 5 s.) sont communs aux deux énumérations (des « Immortels ») du Dînkart et du Bundahiš. *Paršadgâ Xvembya*, d'après le Bundahiš, *Ašavazd*, d'après le Dînkart (*Yašt*, **5**, 72; **13**, 112), règne sur la plaine de Pêsyânsai.

Le Dînkart, IX, **16**, compte en outre parmi les « immortels » *Frâdaxštô*

taines particularités qu'ils possédaient aux yeux de la divinité, ils ont eu un sort différent, soit qu'ils aient été saisis d'engourdissement ou cachés sur la terre comme Sâma Korəsâspa[1] et Pəšotanu ou, selon une forme plus élevée de la religion, emportés au ciel comme Kai Xosrû[2].

Les légendes concernant le sort particulier des héros dans la mort sont nombreuses. Elles se rattachent pour une part à la vieille idée que les morts, surtout les héros, auxquels on adressait un culte particulier, vivaient dans les sources, dans les montagnes, dans les grottes, etc., d'autre part, à la représentation du ciel telle qu'elle a existé plus tard. De là, la séparation à faire dans ces légendes.

Frédéric Barberousse, Ogier le Danois, jusqu'au paysan Olaf à Vingåker, dont parle Johannes Thomæ Bureus, le professeur de Gustave-Adolphe[3], dorment dans les montagnes

(*Yašt*, **13**, 138), *Barâzak* (*Yašt*, **13**, 101) et *Kai Xosrû*. Dans un autre endroit du Sûtkar Nask (*Dînkart*, IX, **23**) on nomme encore en cette qualité *Haoišt* (*Yašt*, **13**, 118) (un autre personnage que celui du *Dâtistân*, **90**, 3), *Tûs* (*Yašt*, **5**, 53) et *Kaî-Apîveh*, le fils du frère du grand-père de Kai Xosrû, ce que nous appellerions son oncle à la mode de Bretagne (*Yašt*, **13**, 132; **19**, 71).

Ce Tûs et ce *Gîv* ont disparu, d'après Šâh-nâmah, dans la neige, comme nous venons de le lire, après l'assomption de Kai Xosrû, et ils sont morts. Mais le Bundahiš les compte parmi « les princes immortels ». Le Bundahiš ajoute encore dans le Xvaniras *Asâm-i-Yamdhušt* (ce nom se trouve seulement dans un manuscrit du Bundahiš, le TD), près du fleuve Nâîvtâk (*Yašt*, **13**, 120), *Urvatatnara*, le fils de Zarathuštra, dans le Vara de Yima et en dehors du Xvaniras *Narsîh* et *Ibairaz* et Ašavazd.

Le Dâtistân, **90** et le Bahman Yašt, **2**, comptent encore parmi ceux qui paraîtront au renouvellement du monde *Yôšt-î-Fryâno* (*Yašt*, **5**, 81; **13**, 120) qui avait résolu les trente-trois énigmes du sorcier Axt. Voir la légende dans Haug-West, *The Book of Ardâ Vîrâf*.

Sâma Kərəsâspa a une condition particulière. Mais en somme nous reconnaissons dans toutes ces légendes de héros, vivants dans certains endroits de la terre, l'ancien culte des héros dont les rapports avec les croyances en une vie future ont été si bien développés, en ce qui concerne la Grèce, par Erwin Rohde.

1. Comparez Bahrâm Amâvand Šâh-i Zendeh, qui, vivant, était caché dans le fond d'un puits. *R. H. R.*, XXXVIII, p. 33, note 2.

2. Comparez le faux prophète Behaferid ben Mahféridun qui fut enlevé dans le ciel monté sur un cheval, *R. H. R.*, XXXIX, 362.

3. *Svenska Landsmålen, Bihang*, I, **2**, 178. Stockholm, 1886.

avec leurs compagnons. Les mythes grecs nous sont bien plus connus d'après lesquels certains bien-aimés des dieux ne moururent jamais, mais furent transportés tout vivants dans l'*Elyseion*, « les champs Élysées », loin aux limites de la terre, près d'Okeanos, comme Rhadamanthe, Ménélas (*Odyssée*, 4, 560 ss.), et probablement aussi Hélène[1]. On croyait aussi, quand on ne voyait pas revenir Ulysse, que les Harpies l'avaient enlevé tout vivant (*Odyssée*, 1, 241 s.). Des fables semblables sont racontées à propos de Memnon, d'Achille et de Télégone. Il est permis à Harmodios et Aristogeiton de demeurer dans le séjour des bienheureux, près d'Okeanos[2]. Une scholie athénienne dit expressément que Harmodios n'est pas mort mais qu'il est dans les îles des bienheureux[3]. Diomède également n'est pas mort, il vit dans les îles des bienheureux, d'après les vieilles croyances de l'Attique[4]. Là, près des flots d'Okeanos, Hésiode place les héros de la guerre de Thèbes et de celle de Troie[5]. Les dieux conduisent dans l'Olympe le beau Ganymède (*Iliade*, 20, v. 232 ss.). Cléomède est élevé vivant à la vie divine[6]. Hercule, à cause de sa parenté avec Zeus, va aussi près des dieux. Amphiaraos, Trophonios, Amphilochos et d'autres aussi sont transportés vivants dans des grottes et sont honorés d'un culte particulier[7]. — Les Gaëls d'Irlande croyaient que Tuatha Dé Danann, les anciens maîtres du pays, vivaient dans les *sid*, cavernes ou palais souterrains. Quelques-uns des héros des Gaëls jouissaient de l'avantage d'être conduits à Mag-Mell, à l'occident de la mer, où ils vivaient immortels aussi longtemps qu'ils y restaient[8]. — Nous trouvons l'exemple de ces mêmes idées, chez les Babyloniens, parmi les Sémites. Ṣît-Napištim, le Noé des Chaldéens, et son épouse, sans être morts, sont conduits dans un lieu de félicité

1. E. Rohde, *Psyche*, 1re éd., I, p. 74, note 3.
2. P. D. Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 2e éd., II, p. 287.
3. Rohde, *l. c.*, I, p. 279.
4. *L. c.*, p. 84.
5. Rohde, *l. c.*, I, p. 96.
6. *L. c.*, I, p. 168.
7. Rohde, *l. c.*, 2e éd., II, p. 206.
8. E. Beauvois, *L'Élysée des Mexicains*, *R. H. R.*, X, p. 19 ss.

à l'embouchure des fleuves[1]. Eabani monte au ciel. Adapa fut près de devenir immortel ; il faut rappeler comment cela arriva : on lui offrit « le pain de vie », que dans son ignorance il refusa[2]. De même Pəšôtanu, d'après la tradition iranienne, avait reçu une boisson de vie. Nous verrons bientôt l'importance de la nourriture d'immortalité pour la pensée religieuse de la vie éternelle. — Il n'est pas nécessaire de recourir à une influence[3] extérieure pour expliquer la formation de traditions semblables chez les Hébreux où certains hommes de Dieu sont élevés à Dieu tout vivants. Hénoch, Élie, Esdras (IV *Esdras*, **14**, 49) sont délivrés *de* la mort, idée qu'il ne faut pas confondre avec celle d'un sort différent *après* la mort[4]. — Chez les Aztèques du Mexique, après la conquête espagnole, on croyait encore que les favoris des dieux ne mouraient point, mais étaient conduits au Tlalocan, dans l'orient, et vivaient immortels avec Huemac et Quetzalcoatl, anciens dieux du soleil[5].

2. — Le breuvage divin : Haoma, Soma; le pain de vie, etc.

« La vie » conçue comme un bien religieux ne peut être limitée à quelques rares individus. L'instinct de conservation attire l'homme à Dieu. Ce n'est que dans l'union avec lui, que l'existence peut être vécue de façon qu'il en sorte la vie et que toutes les puissances menaçant d'amoindrir sa plénitude soient vaincues. Dans l'union avec Dieu le fidèle acquiert une nouvelle connaissance de la vie, plus puissante. Car en Dieu se trouve la vie. L'expérience de l'union avec Dieu acquise par la piété se développe peu à peu, à mesure que le sentiment

1. Ṣît-Napištim revient dans l'écrit apocalyptique du pseudo-Methodius, comme le quatrième fils de Noé, *Jonitus*. W. Bousset, *Theol. Lit.-zeitung*, XXIV, 538.

2. Voir H. Zimmern, *Lebensbrot und Lebenswasser* dans *Archiv für Religionswissenschaft*, II, p. 165 ss.

3. *Revue chrétienne*, IX, p. 410.

4. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 2e éd., II, p. 549.

5. E. Beauvois, *l. c.*, p. 316.

de la vie devient plus profond et que se dégage la conscience d'une force vitale de plus en plus élevée, capable en dernier ressort de briser les liens de la mort. Il nous faut voir comment les conceptions de ce qui fait l'essence de la vie, devenant plus exigeantes avec la culture intellectuelle et morale de la race, rejettent tous les moyens employés jusque-là pour se procurer cette vie. Comment gagner une puissance de vie capable de vaincre toutes les frayeurs de la mort et défier les puissances destructives? C'est encore aujourd'hui le problème.

La religion naturiste a résolu la difficulté par la boisson enivrante et sacrée, qui semblait augmenter la vitalité. « Le Haoma rend le pauvre (le prêtre, car lui seul en buvait) aussi grand dans son esprit (*manô*) que l'homme le plus magnifique » ; il donne la sagesse et le succès (*Yasna*, 10, 13). Sous combien de formes ne rencontre-t-on pas la même idée? On devait tomber facilement dans l'excès. Deux fragments de l'Avesta originel (*Nirang.*, 29-30) défendent expressément l'abus des boissons enivrantes, du vin ou du lait de cavale[1]. L'usage du Haoma était si restreint qu'il n'y avait là aucun danger. En raison de son efficacité bienfaisante, il était devenu le breuvage attribué aux dieux. Par ce liquide, le fidèle s'unit à la divinité et devient participant de sa vie immortelle. La boisson de Dieu libère de la mort, ainsi que l'enseigne le naturisme. Le nom d'*eau de vie* est un souvenir de l'importance attachée à la boisson enivrante des païens. Que ne sacrifierait-on point pour un breuvage qui donne la vie? Un empereur chinois du IIIe siècle avant Jésus-Christ envoya une flotte pour recueillir la boisson de vie dans les îles d'or. Chez les Indo-Germains la boisson sacrée était l'hydromel, chez les Indous le suc du Soma-Haoma[2].

En premier lieu le Haoma donne de la force à *cette* vie. L'hymne du Haoma dans lequel le Haoma figure aussi bien en qualité de suc jaune du sacrifice que sous la forme de per-

1. Encore aujourd'hui les Tartares et les Kalmouks s'enivrent avec du lait de cavale fermenté qui, d'après eux, donne l'immortalité comme l'Amṛta des brahmanes. Alex. Chodzko, *Contes slaves*, p. 307.

2. H. Oldenberg, *Die Religion des Veda*, p. 176 ss.

sonnification divine [1], dit que cette boisson « *éloigne la mort* » (*dûraošô*, *Yasna*, **9**, 2 ; **10**, 21), aussi bien qu'elle donne de la force contre toute maladie, toute nécessité, toute inimitié et tout danger (*Yasna*, **9**, 16 ss.).

Mais son effet s'étend à l'autre vie. Le Haoma est la meilleure provision de voyage, le meilleur viatique pour l'âme (*urunaêca pâθmainyôtəmô*, *Yasna*, **9**, 16; Darmesteter). Le Haoma procure le paradis (*Yasna*, **9**, 19). Au renouvellement du monde, on aura besoin du blanc Haoma, qui pousse sur l'arbre Gaokərəna pour la résurrection des morts et l'immortalité du monde. La théologie fait une différence entre le Haoma jaune, dont on se sert pour le sacrifice, et son céleste prototype, le Haoma blanc, qui est le breuvage des dieux et qui sera bu à la frašôkərəti. L'invocation spécifie même trois sortes de Haoma (*Yasna*, **10**, 21). Mais ces distinctions n'ont pas d'importance par rapport à notre sujet.

Partout dans l'Avesta, se trouve la félicité à venir du ciel. C'est pour cela que nous ne pouvons distinguer comment le Haoma, qui donnait la vie et la force par l'intimité avec Dieu, fut considéré comme ayant de l'influence même au-delà de la mort et non seulement pour éloigner la mort. Les textes védiques sont plus clairs lorsqu'il s'agit du Soma. Dans les plus anciens, la conception du ciel n'est pas encore un dogme précis, mais une croyance naturiste en train de se former. Nous nous en rapporterons pour cette question à la magistrale analyse d'Abel Bergaigne dans *La religion védique*, I, p. 191 ss. : « Le Soma, qui s'assimilait au corps de l'homme, en constituait l'essence immortelle » (*Rigvéda*, I, **187**, 10). « Soma donne aux chantres la force et la beauté, et revêtus de cette beauté, ils sont allés à l'immortalité » (*Rigvéda*, IX, **94**, 4). D'abord, le Soma donne une longue vie en union avec les dieux auxquels l'âme s'élève par un sentiment qui déborde. « Nous avons bu le Soma, nous sommes devenus immortels, nous sommes arrivés à la lumière, nous avons atteint les dieux, que pourrait maintenant sur nous la malveillance? Que pourrait sur nous, ô immortels, la perfidie d'un

1. Jackson, *Zoroaster*, p. 25 et 27.

mortel ? » (*Rigvéda*, VIII, 48, 3). Si étrange que cela semble, il est question ici de la vie sur la terre. Dans la strophe suivante, 4, « les mêmes suppliants demandent à Soma la prolongation de la vie ». L'immortalité signifie seulement ne pas mourir, autant que possible. « C'est sans doute en ce sens qu'il faut interpréter le vers 18 de l'hymne VI, 75, sur les armes : « Je couvre tes membres d'une cuirasse ; que le roi Soma te revête d'immortalité. » Mais il est également indubitable que l'immortalité communiquée par le Soma s'étend, dans d'autres textes, à la seconde vie ; ainsi en est-il dans l'hymne funéraire, X, 16, où le Soma, « qui a pénétré dans les brahmanes », est prié en même temps que le feu du bûcher de réparer le dommage, causé au corps du trépassé par différents animaux qui représentent peut-être les messagers de la mort. » Dans le Rigvéda, IX, 113, il est dit en particulier que le Soma procure l'immortalité dans le monde immortel et incorruptible de la lumière où demeure Yama avec les pères dans un bonheur parfait. Le fidèle et Indra, le dieu et l'homme, vont dans ce lieu, après qu'ils ont bu le Soma. « Le ciel où Soma fait arriver les morts est en effet son propre séjour. »

La conception d'une boisson ou d'une nourriture qui donne la vie est très répandue [1]. Le Soma-Haoma, l'extrait des

1. Même des peuples, qui ne semblent pas connaître la boisson sacrée proprement dite, ont cependant des conceptions analogues. Ainsi les anciens Égyptiens croyaient qu'en suçant le lait d'une déesse un mortel peut acquérir l'immortalité, A. Wiedemann, *Die Toten und ihre Reiche im Glauben der alten Aegypter*, p. 18 (dans *Der alte Orient*, II, 2).

On connaît l'usage si répandu parmi les non-civilisés de manger le cœur ou le cerveau d'un ennemi tué ou d'un animal pour posséder leur force et leur intelligence. En Égypte, où les croyances primitives les plus multiples et les plus diverses avaient toujours cours l'une à côté de l'autre et à côté de conceptions plus élevées, un texte funéraire dans une pyramide, en s'inspirant de cette idée grossière, nous représente le roi décédé mangeant les dieux pour accaparer leur force vitale et leur bonheur. « Le roi consume leur force et il mange leurs âmes. Les grands dieux lui servent de déjeûner, les dieux moyens lui servent de dîner, les petits dieux lui servent de souper ; les vieux dieux et les vieilles déesses sont ses combustibles ». Wiedemann, *l. c.*

plantes des Indo-Aryens, a son correspondant chez leurs parents européens, en particulier chez les Grecs et chez les Germains, dans le miel, qui pour beaucoup de peuples et jusque pour les Finnois et les Babyloniens[1], est regardé comme un remède contre les maladies et un préservatif contre la ruine. Il servait de nourriture et, lorsqu'il était moins épais, de boisson, c'était alors l'hydromel, fait de miel. De là vient, comme W. H. Roscher l'a démontré dans son travail : *Nektar und Ambrosia*, p. 22, le double sens de nourriture des dieux et de breuvage des dieux qu'on a donné à ces boissons sacrées. Chez les Germains, le liquide élixir de vie était l'hydromel ; chez les Grecs l'ambroisie, en général, était la nourriture et le nectar était le breuvage des dieux. Mais on trouve aussi dans Alcman, dans Sappho, et dans d'autres poètes une signification inverse. L'ambroisie et le nectar rendent les dieux immortels (p. 51 ss.). Le corps de Patrocle est préservé de la corruption parce que Thétis verse dans son nez du nectar et de l'ambroisie. Nous avons déjà parlé du pain de vie des Chaldéens ; il se retrouve peut-être dans les conceptions religieuses des Mandéens[2]. Nimrod reçoit de Sît-Napištim, dans l'île des bienheureux, une plante qui rajeunit; mais il la perd à son retour[3]. Le culte de Mithra possédait aussi un pain sacré. « La consécration du pain et de l'eau, dans le culte de Mithra, avait été dénoncée par Justin Martyr et par Tertullien comme des imitations diaboliques des institutions chrétiennes »[4]. Il n'y a pas lieu de trouver toujours un lien historique entre ces diverses habitudes, qui ont été si ardemment discutées de nos jours, lorsqu'on a cherché l'origine de la Sainte Cène. Elles ont leurs pareilles dans tous les lieux où a existé le naturisme ma-

1. W. H. Roscher, *Nektar und Ambrosia*, p. 50, 56 s. Le passage d'Ésaïe, 7, 15, cité par Roscher, p. 64, ne signifie pas que les Hébreux attribuassent au miel des effets particuliers; il veut dire simplement qu'on ne doit manger que du lait et du miel à l'époque désignée.

2. Zimmern, *loc. cit.*, 171. Mais il n'y a pas de raison de faire remonter l'origine du Haoma et du Soma à cet usage.

3. A. Jeremias, *Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode*, p. 94.

4. J. Réville, *La religion à Rome sous les Sévères*, p. 97.

gique. Peut-être le culte des mystères a-t-il eu quelque influence sur la compréhension de la Cène, qui fut bientôt regardée, en opposition avec le témoignage des évangiles, comme un « viatique » pour l'autre monde aussi bien que le Haoma, et comme un φάρμακον ἀθανασίας à comparer aux nombreux « pains de vie » ou « pains d'immortalité » des religions naturistes. L'apocalypse juive avait cependant aussi son pain de vie qui se rattachait si étroitement à la légende de « l'arbre de la vie » du paradis qu'aussi bien que cet arbre, ce pain de vie a peut-être une parenté avec la croyance babylonienne. Hénoch voit sur la septième des montagnes dont il parle aux chapitres 24 et 25, près du trône, un arbre, dont l'ange Michel dit : « Il n'est permis à aucun mortel de toucher cet arbre d'un parfum délicieux jusqu'au grand jour du jugement, où *Il* apportera la vengeance et amènera toutes choses à leur consommation pour toujours ; cet arbre, je dis, sera donné (alors) aux justes et aux humbles. Par son fruit, la vie sera donnée aux élus ; il sera transplanté au nord, au saint lieu, au temple du Seigneur, l'éternel roi. Alors ils éprouveront de la joie et seront contents ; ils entreront dans la sainte demeure ; le parfum en sera dans leurs membres et ils vivront une longue vie sur la terre, comme tes pères ; et dans leurs jours ni peine, ni chagrin, ni trouble, ni calamité ne les troublera » (25, 4-6, d'après la traduction de R. H. Charles).

Le Soma donne, d'après le Rigvéda, l'immortalité, *amṛtatva*, quelquefois *amṛta*. Ce dernier mot est proprement un adjectif (voir Bergaigne, *loc. cit.*, p. 194 ss.) s'appliquant : 1° aux éléments immortels, 2° aux dieux et 3° aux hommes qui sont chez les dieux. Comme substantif masculin, il désigne les dieux en tant qu'immortels en opposition aux « mortels » qui sont les hommes : cette différence spécifique entre les dieux et les hommes caractérise bien les Indo-Germains. De là on peut conclure aussi que le bien, que « les mortels » sont intéressés à acquérir des « immortels », est justement l'immortalité. Comme substantif neutre, amṛta signifie, d'une part, l'immortalité abstraite, d'autre part, le breuvage de l'immortalité, le Soma (*Rigvéda*, X, 186, 3). « L'amṛta est l'essence immortelle du Soma, contenue dans les eaux du ciel, à laquelle le

breuvage du sacrifice est identique, tant par son origine que par ses effets. C'est cette essence immortelle qui, lorsque le corps mortel de l'homme se l'assimile, le transforme et le rend lui-même immortel. L'immortalité des dieux eux-mêmes n'a pas d'autres principes » (*Rigvéda,* IX, **106**, 8; **108**, 3; voir *loc. cit.*, p. 198).

Dans l'Iran aussi, « l'immortalité », amərətât, a quelque rapport avec le breuvage de l'immortalité des Indo-Ariens. Le Haoma donne en effet amərətât, l'immortalité. Amərətât est dans l'Iran la reine des plantes. La plus noble des plantes est le Gaokərəna, d'où est tiré le blanc Haoma. C'est pourquoi Amərətât et Gaokərəna sont invoqués ensemble le septième jour du mois (*Sîrôza,* **1**, 7). De l'Amurdât (forme pehlvie) est tiré, d'après le Grand Bundahiš[1], l'élixir de l'immortalité (*anôš*). Ces conceptions, qui font partie de la religion ethnique indo-aryenne ou bien qui y sont apparentées, paraissent dans l'Avesta. La signification matérielle d'Amərətât se montre à toutes les époques du mazdéisme. A côté d'Amərətât, la reine des plantes, se trouve Haurvatât, la souveraine des eaux. Elles se rapportent aux parties correspondantes du sacrifice (*Yasna,* **3**, 2)[2]; elles sont même désignées comme la nourriture des fidèles dans le paradis (*Yašt,* **1**, 25).

3. — La vie éternelle obtenue sans moyens magiques.

Les Gâthas, Amərətât. — Mais dans les Gâthas, Amərətât comme nom d'un des Aməša-Spəntas représente une pensée d'immortalité religieuse, sans lien avec la boisson sacrée, ni avec des moyens magiques. Dans le dualisme du mazdéisme gâthique ou, si on veut l'appeler ainsi, du mazdéisme zoroastrien, la place était préparée pour une telle pensée. Dans l'un des *loci classici* du dualisme, troisième hâ de la Gâtha Ahunavaiti (*Yasna,* **30**; l'autre est *Yasna,* **45**), il est dit que les deux esprits vinrent ensemble avec *la vie* et *la mort* vers le pre-

1. *A. M. G.*, XXII, 321.
2. J. Darmesteter, *Haurvatat et Ameretat*, p. 7.

mier homme, l'homme originel Gaya Marətan, que le Mauvais Esprit chercha en vain à tuer (*Bundahiš*, **3**, 23). Un commentateur, Zât Sparam (*Pahlavi Texts*, I, p. 167 s.), traduit par West, écrit à ce sujet : « Tout ce qui possède la vie, l'a par la volonté d'Ahura Mazda ; tout ce qui n'a point la vie, en est privé par la volonté du Mauvais Esprit. » La mort vient de Añra Mainyu[1], « le malfaiteur » de préférence (« plein de mort », *pourumahrkô*, *Vendîdâd*, **1**, 2, etc.). Le démon du cadavre (*druj Nasu*, *Vendîdâd*, **3**, **14** ; **19**, 46) appartient à sa suite. Celui qui fait la volonté d'Añra Mainyu fait venir la destruction (*Vendîdâd*, **18**, 8). Mais la mort fuit devant la Piété, Aša. La personnification de la piété, Aša Vahišta, vainc « la plus mortelle des morts » (*Yašt*, **3**, 7, 14)[2]. La ruine, « la destruction », n'existe pas pour celui qui vit comme il le doit (*ərəžəjyôi*, *Yasna*, **29**, 5). L'âme existe par les bonnes actions et leur doit son immortalité (*Dînkart*, IX, 53, 42). Cette idée est exprimée, dans la langue des Gâthas, par le fait que l'on compte Haurvatât et Amərətât, « Santé et Immortalité », parmi ceux qui seront appelés plus tard « les bienfaisants Immortels », les drabans du Seigneur. Leurs adversaires Tauru et Zairi, Maladie et Destruction, appartiennent au Mauvais Esprit ; ces deux démons ne sont pas encore connus dans les Gâthas. On y trouve cependant un dvandva, couple de mots, qui peuvent être regardés comme l'opposé de Haurvatât et Amərətât : *dušitâcâ marakaêcâ*, « misère et mort » (*Yasna*, **31**, 18).

Parmi les figures semi-concrètes, semi-abstraites qui dans les hymnes des Gâthas, entourent Ahura Mazda, je veux dire : Vohu Mano, le Bon Esprit, Aša Vahišta, la meilleure Piété, Xšathra Vairya, la Royauté souveraine, Spənta Armaiti, la bienfaisante Justesse, Haurvatât et Amərətât ; ces deux dernières occupent une situation particulière : 1° Elles marchent ensemble le plus souvent ; il n'y a que deux strophes des Gâthas (**32**, 5 ; **48**, 1) où Amərətât, Immortalité, paraisse

1. *Dâtistân*, **37**, 81 ; *Bahman Yašt*, **1**, 5 ; *Oulamâ-i-Islâm*, traduit par Blochet, *R. H. R.*, XXXVII, p. 48.

2. Même la gloire céleste, *xvarənah*, que le Seigneur accorde, tient éloignées la faim et la mort (*Yašt*, **19**, 69).

seule. Dans une troisième (**45**, 7), elle est accompagnée de *utayùtà* « force », à la place de Haurvatât. Haurvatât vient d'un *Sarva indo-iranien qui signifie « tout entier », intégrité. La signification fondamentale paraît dans la forme grecque : ὅλος. Le mot latin correspondant à Haurvat, est *salus*. Haurvatât, Santé, Intégrité, ne paraît pas seule, mais en compagnie d'Amərətât. 2° La relation de ces divinités avec les parties correspondantes de l'être matériel paraît plus clairement que lorsqu'il s'agit des autres archanges qui sont invoqués en même temps qu'Ahura-Mazda. On voit bien que Vohu Mano, élevé dans les Gâthas jusqu'à devenir l'esprit d'Ahura-Mazda (**46**, 7), est le protecteur des troupeaux (**31**, **21**) et on voit aussi peut-être qu'Armaiti est liée avec la terre (**28**, 3 et **43**, **1**). Mais on reconnaît bien plus clairement que Haurvatât et Amərətât, dans la théologie des Gâthas, représentent les eaux et les plantes. Le rapport est aussi beaucoup plus naturel et beaucoup plus proche : la boisson et la nourriture, les eaux et les plantes, en un mot l'aliment qui apaise la faim et la soif, est pour tous les êtres la condition de la santé et de la vie. Ces deux divinités avaient ainsi une forme plus fixe et un lien avec la nature plus marqué que les autres, quand la théologie des Gâthas s'en empara.

Darmesteter, dans ses importantes recherches sur Haurvatât et sur Amərətât, a découvert leurs diverses significations dans l'histoire du mazdéisme. « Santé » et « Non-mourir » sont les divinités qui préservent l'homme de la maladie et de la mort (*nôit axtiš*, *nôit mahrkô*, *Vendîdâd*, **2**, 5). Leur action s'effectue par les aliments, l'eau et les plantes. Donc Haurvatât et Amərətât devinrent les génies des eaux et des plantes. De là s'est développée leur signification abstraite de « surabondance », qui éclaire aussi la traduction qu'a faite Plutarque d'Amərətât : τῶν ἐπὶ τοῖς καλοῖς ἡδέων δημιουργός.

Mais il me semble qu'il serait difficile de vouloir préciser une de ces significations fondamentales chaque fois que Haurvatât et Amərətât sont nommées dans les hymnes des Gâthas. En plus des interprétations différentes que l'exégèse peut susciter pour chaque cas spécial, deux arguments généraux se présentent. On se demande souvent si l'interprétation ne

donne pas plus de précision et surtout plus de profondeur d'esprit[1] dans les Gâthas que les prêtres-chanteurs eux-mêmes n'en avaient mis. Ils s'efforcent plus dans leurs strophes (ex. **47**, 1) et dans leurs suites de strophes (ex. **45**, 7-10)[2], de grouper artificiellement les archanges autour du Seigneur et de donner une formule complète et grandiose des principes fondamentaux de leur théologie que de donner pour chaque cas une expression nuancée et exacte de la pensée. Les rapprochements étonnants dont la confusion est parfois désespérante, peut-être aussi le mauvais état des textes, rendent souvent impossible toute traduction exacte. Mais le malheur est moindre qu'on ne pourrait l'imaginer. Nous avons peu perdu de la pensée fondamentale, revenant toujours à l'union avec Ahura Mazda opérée par ces six divinités qui ont déjà été, au moins en partie, personnifiées[3], qui même, partiellement, restent dans un rapport défini avec le monde corporel, et qui représentent les dons de Dieu aux fidèles et les devoirs des fidèles à son égard. La santé et le privilège de ne pas mourir y appartiennent également. La pensée est assez simple. Mais déjà l'ordre des mots montre que la sagesse des prêtres s'efforce de s'exprimer avec art.

L'autre remarque que je veux faire est celle-ci : les poètes des Gâthas ont toujours regardé Haurvatât et Amərətât comme les génies des eaux et des plantes (**51**, 7) et comme désignant une prospérité matérielle. Déjà les conceptions du culte des fravašis (*Yašt*, **13**) révèlent un lien très étroit entre les eaux et les plantes et attestent la grande importance que ces éléments avaient chez les Iraniens. Les eaux et les plantes sont au centre du culte divin, le sacrifice de Haoma. Du moins une strophe des Gâthas, **44**, 18, contient pour moi une allusion directe à ce fait que Haurvatât et Amərətât appartenaient au sacrifice (peut-être aussi dans le *Yasna*, 33, 8 ; cf. *Yasna*, 3, 2). Le chantre demande comment, d'après les exigences de la piété, il pourra mériter le prix (du sacrifice) : dix cavales pleines

1. Cela ne s'applique pas à M. Darmesteter.
2. M. Meillet y reconnaît seulement une longue et unique invocation.
3. H. Easton, *Divinities of the Gathas* dans *Journal of the American Oriental Society*, 1892, p. 197 ss.

et un chameau; il ajoute : « de façon que lorsque Haurvatât et Amərətât me seront attribuées, je donne ces deux (*hî*) à toi » (il faut lire *taibyô* avec certains manuscrits, la traduction pehlvie et Darmesteter). Le chantre promet au Seigneur de nouveaux sacrifices, s'il reçoit seulement ce qui lui est dû. Mais le lien nécessaire entre les eaux et les plantes et « Santé » et « Immortalité » n'empêche pas que les chantres des Gâthas n'aient *toujours* eu, en même temps, connaissance du sens propre des mots. C'est leur spécialité. Ahura Mazda se trouve déjà de leur temps comme nom propre. Mais ils divisent ces mots en deux et les séparent par d'autres mots. Ils n'emploient pas Ahura Mazda comme nom propre, mais « Seigneur » (Ahura), ou « très Sage » (Mazda) ou « très Sage Seigneur ». De même le sens commun des mots Haurvatât et Amərətât est toujours présent à leur esprit, tout comme dans un autre dvandva avec un sens pareil, *utayûiti təvîśî*, force et vigueur (**43, 1**), qui, dans le plus grand nombre de cas, sont regardées comme l'œuvre de deux génies jumeaux (**34, 11**; **45, 10**; **51, 7**).

La Santé et l'Immortalité ne signifient pas, pour le fidèle des Gâthas, une délivrance de la mort gagnée par des moyens magiques ni d'ailleurs une immortalité de l'âme, mais, dans le sens purement mazdéen, la plénitude de la vie terrestre, sa force produite par le bien-être et la nourriture et que le Seigneur donne à ses adorateurs. Une longue vie avec une santé vigoureuse et la possession des biens de ce monde, voilà la « délivrance de la mort », le suprême désir. En échange des sacrifices et des louanges, yasna et staoman, le Seigneur doit donner « la force de l'Immortalité (*Amərətâtâscâ*, dual. Spiegel) et le festin (*draonô*, pehlvi *sûr*, Spiegel, *Commentar*, II, 277, Darmesteter) de la Santé » (*Haurvatâ*, dual., **33, 8**)[1].

La formule du sacrifice (*mąthra*) est la parole de la Santé, de la Piété, de l'Immortalité (**31, 6**), c'est-à-dire : par le sacrifice on gagne ces bienfaits. Certaines actions, certains mots, certains sacrifices procurent l'Immortalité, la Piété et le Pouvoir de la Santé, autant qu'on peut l'inférer d'après une strophe

1. Peut-être désigne-t-on par là les éléments qui servent au sacrifice, comme Spiegel le pense.

de forme très compliquée, **34**, **1**. « Qu'Ahura Mazda avec le Pouvoir (*Xšaθrā*) et la Correction (la Justesse, *Armaiti*) nous donne la Santé et l'Immortalité » (**47**, **1**). « La Santé et l'Immortalité doivent être dans la puissance » (*sarōi*, locatif, **44**, **17**). « Donne-moi, toi, qui créas les troupeaux, les eaux et les plantes, l'Immortalité et la Santé, ô très bienfaisant Esprit, toi, très Sage, la force et la vigueur avec l'enseignement du Bon Esprit » (Vohu Mano, **51**, 7). Par Haurvatât et Amərətât, le Seigneur donne les biens de la vie et délivre du besoin. Il est dit dans une strophe où le chantre a réussi à rassembler toutes les puissances célestes : « Ces deux, la Santé et l'Immortalité (sont — ou peut être : donnes-tu) comme nourriture. Par le Pouvoir du Bon Esprit grandit la Piété avec la Justesse. Par elles (tu donnes) la force et la vigueur, ô Mazda, tu es celui qui éloigne les tourments » (**34**, **11**).

Le bonheur des fidèles, par Haurvatât et Amərətât, est établi dans deux strophes en opposition avec les tourments des impies, ici et dans la demeure du Druj. « L'âme du fidèle désire l'Immortalité et la force, qui [causent] la misère de l'homme méchant; tel est le règne du très Sage Seigneur (*Mazda Ahura*) sur le monde » (**45**, 7). Le salaire de la piété et celui de l'impiété ne peuvent pas être opposés plus directement l'un à l'autre. Peut-être le chantre pense-t-il à la misère de l'enfer, comme c'est évidemment le cas à la strophe **31**, **20** s. : Celui qui trompe le fidèle demeure longtemps dans les ténèbres, reçoit une mauvaise nourriture et d'humiliantes réprimandes. Mais le très Sage Seigneur donne « à celui qui dans son esprit et dans ses actions est son ami, la Santé et l'Immortalité et la Piété en plénitude et la graisse (troupeaux) du Bon Esprit, le Seigneur qui est le Seigneur dans son propre Empire ». Le contraste de l'attribution de l'enfer à l'impie ne prouve pas que le prêtre-chantre ait regardé ici Haurvatât et Amərətât comme un don *après* la mort. Les troupeaux de Vohu Mano prouvent qu'il s'intéresse surtout au bonheur en cette vie. Mais la Santé et l'Immortalité s'étendent à l'autre vie. « Aller à Haurvatât et à Amərətât » (**45**, **5**) signifie recevoir une vie et une force qui continuent par delà la mort. « Vous trompez les hommes sur les biens de la vie et sur l'Im-

mortalité » (32, 5). Les génies jumeaux, « les deux », portent l'âme au ciel, la demeure du Bon Esprit (32, 15). Lors du bouleversement du monde et de son renouvellement Amərətât arrive à sa valeur complète (48, 1) comme tout le bonheur du monde sera alors réalisé (51, 6 s.). Le commentaire pehlvi qui interprète les Gâthas d'après une conception postérieure, voit dans « Santé et Immortalité » une idée exacte et exclusive de la félicité *céleste*, de sorte que l'esprit constitutif des Gâthas est changé; de même les Septante ont introduit la pensée de l'immortalité dans l'Ancien Testament et nous privent ainsi d'un des plus saisissants spectacles que l'histoire de la religion puisse nous découvrir: celui des fidèles d'Israël qui par leur foi ouvrent peu à peu les portes du royaume des morts. Dans les Gâthas, il en va tout autrement. Le ciel et l'enfer existent; ils ne sont pas inconnus comme dans l'Ancien Testament; ce sont au contraire des conceptions répandues chez tous. Cependant le mode de représentation qui aboutit à Amərətât dans les Gâthas a disparu généralement dans l'Avesta postérieur. Le lien organique entre le bien de l'existence présente et celui de l'existence à venir est rompu. Pour les Gâthas, l'immortalité est une propriété actuelle, une récompense de la piété, qui dépasse la mort. « Au Pouvoir du Seigneur appartiennent la Santé et l'Immortalité, à lui-même elles donnent toujours force et vigueur » (45, 10). De la même plénitude de vie, le fidèle reçoit sa part dans la vie et au-delà. Amərətât a été la longue vie, la délivrance de la mort pendant un temps indéterminé, avant qu'elle ne devînt la vie éternelle[1]. La vie paraît dans la théologie des Gâthas dans sa féconde signification religieuse qui contient beaucoup plus que le fait seul d'exister ou d'être. « L'Immortalité n'implique pas seulement la délivrance de la mort, Amərətât, mais aussi Haurvatât, en un mot, le parfait bonheur du corps et de l'âme commencé dans cette vie et se poursuivant à un degré plus élevé dans la vie future »[2]. La mort pour l'impie est comprise d'une façon aussi complète que la

1. Voir J. Darmesteter, *l. c.*, p. 16.
2. Cheyne, *The origin of the Psalter*, p. 399.

vie, d'autre part (20, 5; 82, 15). Elle comprend le malheur dans cette vie et les souffrances dans l'existence à venir.

Le Véda. — Une longue vie et le bonheur terrestre ont été partout les dons des dieux les plus désirés, au moins dans la période plus ancienne et plus naïve de la religion. Nous nous occupons seulement ici de certains cas où nous pouvons voir comment la certitude d'une longue vie a petit à petit envahi la tombe. Les parallèles, les plus utiles à noter pour nous, sont ceux que nous rencontrons chez les Indous védiques, chez les Babyloniens, chez les Égyptiens et chez les Hébreux, tous peuples qui, comme les Iraniens, éprouvaient un sain et puissant amour pour la vie et possédaient un esprit actif. Le sens de l'immortalité était, ainsi que nous l'avons vu, dans les textes du Véda, une longue vie, jusqu'à ce que cette idée dépassât le monde actuel. Cette pensée de la vie en union avec la divinité paraît aussi sans lien direct avec la boisson de Soma. Comme il est évident que « les plus basses ténèbres », « l'endroit profond » (*padaṁ gabhîram*), « la fosse » (*karta*) [1], représentent la tombe avant de désigner une espèce d'enfer, ainsi la délivrance de cet endroit signifie vivre sans mourir, ni être enterré, avant de signifier : entrer dans le ciel de Yama. Les deux représentations se pénètrent l'une l'autre. On ne peut dire à quel moment précis, le sentiment de l'union avec Dieu s'est étendu jusqu'au delà de la mort. Quand la vie est comprise religieusement et l'immortalité comme un don actuel et inaliénable de Dieu, il n'y a pas de contradiction à ce que le monde de l'immortalité, dans les textes védiques, désigne la vie terrestre aussi bien que le monde des morts [2]. Le soleil, l'union avec le soleil, c'est-à-dire la vie, se trouvent aussi bien dans l'une que dans l'autre.

Babylone. — La récompense de la piété consiste aussi pour les Babyloniens en « longs jours » [3] sur la terre et dans l'avenir. Les poèmes nommés *psaumes de pénitence*, dans la littérature cunéiforme, parlent de la maladie et de la misère

1. H. Oldenberg, *Die Religion des Veda*, p. 539 s.
2. H. Oldenberg, *l. c.*, 527, 580.
3. A. H. Sayce, *Hibbert Lectures*, p. 523.

comme des signes de la colère de Dieu, de même que les psaumes bibliques[1]. Dans l'invocation à Ištar, la déesse miséricordieuse, « qui accorde la vie »[2], comme dans l'invocation au dieu du soleil qui accorde la vie, le fidèle pense plutôt à la conservation de la vie présente. Mais les indices ne manquent pas qui font prévoir la certitude d'une vie qui se poursuivra dans l'union avec la divinité après la mort et en dépit de la mort. D'une façon encore plus précise que dans les textes védiques cette vie est conçue en tant qu'union personnelle avec le dieu du soleil. L'existence dans le royaume des morts est, comme A. Jeremias (*l. c.*, 13) l'a remarqué, au point de vue religieux, la mort et non la vie. Mais le dieu du soleil, Ninib, ou la déesse, Gula, épouse de Ninib, ou bien Ištar, qui triomphent de la mort, peuvent aussi accorder la vie à ceux qui leur appartiennent; c'est pourquoi on peut leur donner l'épithète de « celui qui fait revivre les morts » (*muballiṭu mîtî*)[3]; Marduk surtout est « le dieu de la vie pure », c'est pour cela qu'il « aime la résurrection des morts ». Nebo est « celui qui prolonge les jours de la vie et ressuscite le mort »[4]. Mais à Babylone, ce n'étaient que des tendances. La longue vie et le réveil de la mort, par le dieu du soleil, ne sont jamais devenus une immortalité religieuse. Au fond nous ne savons presque rien de la théologie babylonienne postérieure, sur laquelle on a basé de nos jours tant d'arguments et dont on a tiré tant de conclusions.

Égypte. — La terre classique de la métaphysique solaire est l'Égypte. Rien n'a autant occupé la pensée religieuse de l'Égypte que la victoire de la vie sur la mort. Le combat du dieu de la lumière contre les puissances des ténèbres y prit une importance religieuse plus grande que nulle part ailleurs; il y allait en effet du sort des morts. L'idée de la vie future comme une union continuée avec la divinité se montre en

1. A. Jeremias, dans Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch*, 2e éd., I, 199.
2. A. Jeremias, *Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode*, p. 100 ss.
3. Jensen, *Kosmologie*, p. 228 ss. Voir ci-dessus, p. 65.
4. A. Jeremias, *l. c.*, p. 100 ss. Friedr. Delitzsch, *Ass. Handwörterbuch*, sous *balâṭu*.

Égypte plus tôt et plus clairement qu'ailleurs[1]. Nulle part, on ne sait plus manifestement que la vie future n'est pas une délivrance de la vie terrestre, mais une continuation de sa force et de sa plénitude. *Anch uta seneb*[2] « la vie, le bien-être, la santé », sont dans la religion égyptienne une formule aussi carastéristique que Haurvatât et Amərətât chez les Iraniens. L'union avec le dieu du soleil, la participation à sa vigueur et à sa vie sont comprises d'une façon si intime que le mort, très souvent, est appelé du nom du dieu de la lumière ou de celui du dieu du soleil, Osiris ou Râ. Après Maspero (dans ses célèbres *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*) et d'autres, cette question a été traitée par le jeune orientaliste norvégien, W. Brede Kristensen, dont l'étude n'a malheureusement pas été traduite dans une des principales langues de l'Europe. Tout en n'étant pas moi-même initié aux études égyptiennes, je puis apprécier la valeur que prend dans son ouvrage le point de vue religieux. Au fond, dans la théologie compliquée de Râ aussi bien que dans les plus anciennes représentations se rattachant au populaire Osiris (p. 154), il y a une aspiration à la vie et un besoin de donner une explication du sentiment religieux de la vie en union avec la divinité. Le dieu veille ici-bas sur la vigueur de la vie et sur sa plénitude. Il aide aussi à éviter les dangers dans l'autre vie (p. 75). Dans le vaisseau de Râ, le dieu du soleil, le mort le suit dans son voyage triomphant et il est renouvelé par Râ à l'orient (p. 69). Auprès d'Osiris, le dieu des morts, la félicité et le bonheur échoient au mort dans les champs d'Aalou. Osiris n'est pas seulement le dieu des morts (p. 170), mais aussi comme dieu du ciel, celui des vivants, de la vie. Chacune de ces deux conceptions est intimement liée à l'autre. Chez Osiris est la vie; et cette divinité, plus qu'aucune autre dans le panthéon égyptien, s'est libérée de son caractère naturiste pour devenir une divinité universelle et par suite éthique. Aussi la vie a-t-elle reçu un caractère plus éthique en étant conçue comme union avec ce dieu.

L'Ancien Testament. — La religion de l'Ancien Testament a

1. C. P. Tiele, *Inleiding tot de Godsdienstwetenschap*, I, p. 98.
2. Tiele, *l. c.*, p. 167.

une valeur unique pour l'histoire de la religion, non seulement par les idées qu'elle représente, mais aussi parce que son développement nous est mieux connu que celui des autres religions anciennes. Mieux qu'ailleurs, nous voyons comment la certitude de la vie et du bonheur dans l'union avec Dieu a heurté à la porte de la mort jusqu'à ce qu'elle s'ouvrît au pressentiment et à l'espérance de quelques fidèles pleins d'une foi hardie ; et ce fut sans l'aide de boissons ou de formules magiques, ce fut aussi sans l'aide du mythe solaire ; chez certains hommes de Dieu, il se passa même un long temps *sans qu'ils eussent quelque représentation développée du ciel.* Être chez le Seigneur, c'était assez[1], c'était la vie.

D'après les idées hébraïques le bonheur terrestre et une longue vie sur la terre étaient la récompense de la piété. Une telle foi devait trouver des écueils. Mais aussi longtemps que la condition du peuple fut assez assurée et assez heureuse, aucun ne s'y heurta. La vie de l'individu se poursuivait dans ses descendants. La contradiction devint effrayante pour les esprits réfléchis lorsque les malheurs s'abattirent comme un torrent sur la nation et entraînèrent même les individus dans la tourmente. Pour le peuple qui souffrait, la révélation prophétique trouvait une solution dans la sublime pensée de la justice de Yahvéh qui envoyait le châtiment pour les péchés du peuple et employait à cela les païens, comme aussi dans l'espérance d'un heureux avenir. La question était plus difficile à résoudre pour les individus. La conception fondamentale demeure. Qu'ils soient atteints par le malheur, qu'ils descendent au fond de la fosse (*Ps.* 55, 24), au séjour des morts (55, 16), dans la fosse (16, 10)[2], qu'ils s'enfoncent dans les profondeurs de la terre (68, 10), de quelque façon que la mort subite, misérable ou prématurée, soit décrite, elle est la punition de Dieu sur les infidèles, comme pour les Indiens védiques et pour les Babyloniens. La mort prématurée (37, 38) signifie la colère de Dieu. Dans le royaume des morts toute espérance prend fin (30, 10). C'est pourquoi les psalmistes demandent à être préservés de la mort, à être victorieux de leurs

1. *Psaume* 73.
2. Voir W. Brandt, *Die evangelische Geschichte*, p. 499.

ennemis qui les oppriment si durement. « Le livre de vie » dans lequel les justes sont inscrits (**69**, 29) garantit finalement le bonheur terrestre, mais arrête encore son compte à l'heure de la mort. Comment sont interprétées la souffrance du juste et surtout sa mort violente et prématurée? Il y en a qui ne se contentent pas de la pensée du bonheur de la race à venir (**37**, 29). On ne pouvait non plus demeurer à cette explication de la mort du juste qu'avait donnée Ésaïe, **57**, 1-2. « Le Juste périt, et nul n'y prend garde; les gens de bien sont enlevés, et nul ne fait attention que c'est par suite de *la malice* que le juste est enlevé. Il entrera dans la paix, il reposera sur sa couche, celui qui aura suivi le droit chemin ». Le royaume des morts est empreint là d'un tout autre caractère que celui qu'il a dans les psaumes. C'est la paix du tombeau, non ses ténèbres tristes et désertes[1]. Mais le fait de souhaiter la mort pour éviter les malheurs menaçants est contraire à l'esprit hébraïque. Le poète d'Ebed Yahvéh donne une plus haute interprétation de la mort du juste (*Ésaïe*, **53**). C'est un sacrifice pour les transgressions du peuple, donc une grande tâche à accomplir au service de Dieu. Pour cela il recevra beaucoup en échange. La mort du serviteur de Yahvéh paraît être semblable à celle des autres, mais elle a une valeur infinie[2]. L'interprétation du serviteur de Yahvéh comme désignant un individu (Dalman) est à peine vraisemblable. « Mon serviteur prospérera, il montera, il s'élèvera, il grandira puissamment » (**52**, 13), ne peut pas, selon la pensée juive de cette époque, s'appliquer dans l'autre vie à l'individu « retranché de la terre des vivants » (**53**, 8), même si l'auteur, par un pressentiment prophétique, se représentait l'état du « retranché » comme pouvant jouir du succès des survivants (**53**, 10 s.). Par intuition, les prophètes peuvent émettre de nouvelles idées dont ils ne mesurent pas eux-mêmes toute la portée. L'individu paraît là

1. Dans Job **14**, 1-15 on entrevoit l'idée semblable, que la mort arrache le malheureux aux tourments actuels; R. H. Charles, *A critical history of the doctrine of the future life in Israel, in Judaism, and in Christianity*, London, 1899, p. 69, y trouve le germe de la doctrine postérieure que le Scheôl n'est qu'un séjour temporaire.

2. Voir G. Dalman, *Jesaja* **53**, p. 51.

comme le représentant d'une collectivité dont la vie continue la sienne, que ce soit le peuple ou, moins vraisemblablement, comme Bertholet l'a proposé, la classe des docteurs de la loi. Même si la souffrance et la mort sont interprétées comme regardant *exclusivement* le sort du peuple, il faut avouer que l'accomplissement n'en peut arriver sans que les individus y soient englobés[1]. Si nous pensons à l'inquiétude du piétiste pour son propre bonheur à venir, quoiqu'il puisse arriver à la communauté, nous devons encore plus admirer l'énergie religieuse presque incompréhensible pour notre race, qui pouvait soutenir une pareille pensée, celle de la souffrance et de la mort pour l'amour du peuple sans connaissance de la vie éternelle. C'était avancer dans la foi et l'obéissance, fût-ce même pour s'enfoncer dans les ténèbres de la mort.

Peut-être, les ténèbres de la mort sont-elles éclairées d'un rayon d'espérance pour le voyant dans Ésaïe, 53, 11. Le pressentiment de la vie en union avec Yahvéh, d'une essence plus élevée et plus vigoureuse et s'étendant au delà de la mort, s'entrevoit, *peut-être*, comme E. Stave le pense (*l. c.*, 169), dans des passages tels que ceux-ci : « Le juste vivra par sa foi » (*Habakuk*, 2, 4) ; « Écoutez et votre âme vivra » (*Ésaïe*, 55, 1-3), etc. Dans Job et dans quelques psalmistes ce rayon est parfois plus clair et s'élève chez un petit nombre d'hommes de Dieu jusqu'à devenir une certitude de la foi. L'ancienne traduction du passage de Job, 19, 25 ss., comme s'il parlait de la résurrection des morts hors de la poussière, interprétation inaugurée surtout par Jérôme, suppose un texte changé arbitrairement (Brandt,

1. *Je*, dans le même psaume, peut signifier tantôt Israël, tantôt l'individu. R. Smend, *Theol. Lit. Zeitung*, XXIV, p. 529. — Je dois confesser que l'interprétation séduisante de K. Budde, *The so called « Ebed-Yahweh Songs », and the meaning of the term « Servant of Yahweh » in Isaiah, chaps. 40-55*, article paru dans *The American Journal of Theology*, a ébranlé ma conviction quant à la nécessité de comprendre « mort » et « vie », dans ce morceau, comme impliquant la mort corporelle. M. Budde met chap. 53 dans la bouche des nations païennes, qui parlent du *peuple* de Yahvéh. Cette interprétation aplanit beaucoup de difficultés. Voir le compte-rendu de M. A. Lods, *Annales de bibliographie théologique*, 1900, p. 36 s. Aussi R. Smend a changé de vue, il comprend à présent Ebed Yahvéh du peuple d'Israël, voir *Theol. Literaturzeitung*, XXV, 321 s.

l. c.). On peut s'en rapporter à la conception ordinaire des Hébreux, où se tiennent le plus grand nombre des psaumes, et, avec Brandt[1], interpréter les paroles de Job ainsi : Dieu, mon goël, mon vengeur, est vivant et aura le dessus. « Après (la destruction de) ma peau, qu'on a déchirée, et sans ma chair, je verrai Dieu. » C'est encore sous la forme d'un misérable squelette qu'il espère lui-même, « de son propre œil », non pas avec celui des survivants, voir la vengeance de Dieu en cette vie. Cette interprétation devrait se recommander sous certains rapports, si nous ne possédions aucun texte qui témoignât de l'espérance d'une vie éternelle en Dieu dans Israël à cette époque, quoiqu'en somme une telle traduction fasse violence au texte, qui sauf pour la phrase sur la « peau déchirée », n'est point aussi mauvais aux versets 26 et 27 que M. Cheyne le veut. M. Duhm, dans le *Kurzer Handcommentar*, a montré qu'il y a ici sans aucun doute une pensée au moins momentanée d'union avec Dieu au delà de la mort. Nier la possibilité d'un tel pressentiment à cette époque, selon Duhm, pendant la période persane, n'est pas nécessaire. Job espère que, « délivré de son misérable corps, après sa mort, il verra Dieu comme vengeur de sa gloire et son ami » (Baethgen, *Hiob*)[2]. Comme le serviteur du Seigneur, après sa mort, il verra et sera rassasié. « En Dieu est la source de la vie » (*Ps.* **36**, 10). La pensée que la vie remplie de la crainte de Dieu contient aussi la vie éternelle paraît obscurément dans plusieurs passages des psaumes. Le verset 15 du Psaume **17** a quelque rapport avec les paroles des chants du Serviteur du Seigneur et avec celles de Job que nous avons citées. Les impies « ressemblent à un lion avide de déchirer, »... et pourtant ils laissent une nombreuse postérité. « Mais moi, dans mon innocence, je verrais ta face; dès le réveil, je me rassasierai de ton image. » La pensée de la vie après la mort n'est pas exclue, elle n'est pas nécessaire non plus. De même dans le verset 13 du Psaume **41** : « Tu m'as soutenu à cause de mon intégrité, et

1. Cheyne aussi enlève toute allusion à une vie future à ce passage, mais d'une façon différente. Voir R. H. Charles, *A critical history of the doctrine of future life in Israel*, etc., p. 70.

2. D'après Budde, *Theol. Literaturzeitung*, 1898, p. 627.

tu m'as placé pour toujours en ta présence. » Peut-être aussi « une longue vie, pour toujours et à perpétuité » (**21**, 5), et la bénédiction de Dieu pour « toujours » (**45**, 3)[1], comme on le souhaite pour le roi, s'étendent-elles par delà la mort. M. Armstrong Black (*Expositor*, fifth series, X, p. 50) voit aussi dans le verset 6 du Psaume **23**, un pressentiment anticipé de la vie éternelle venu avant son temps, avant la grande année de Dieu et pour cela condamné à ne point prendre racine et à se faner. Plus manifeste est cette espérance de l'éternité dans les trois psaumes auxquels seuls B. Duhm se réfère pour cette pensée, dans son commentaire nouvellement paru, et dans le Psaume **16**, 11, que M. G. Dalman (*Die Worte Jesu*, 129), avec raison, interprète comme s'appliquant à la vie future. Dans les psaumes **39**, 8-10; **49**, 16, le psalmiste élève sa confiance en Dieu au dessus de l'instabilité de toutes choses, sentiment qui était étranger à l'hébraïsme primitif. « Les jours de l'homme ont la mesure de la main », d'après le premier de ces psaumes. Nous passons comme une ombre. Le psalmiste n'a pas connaissance d'une félicité éternelle en opposition avec la vanité de la vie terrestre. Il demande un peu de soulagement jusqu'à ce qu'il s'en aille. Mais lorsqu'il pose vis-à-vis de la destruction et des souffrance sa confiance : « Seigneur, j'espère en toi », il y a là une douce espérance qui dépasse sa doctrine. Son point de départ est le même que celui de l'Ecclésiaste : tout est vanité, mais le psalmiste prend un chemin opposé à celui qui conduit l'Ecclésiaste au scepticisme. L'auteur du Psaume **49** est allé plus loin; il sait que Dieu le prendra. La splendeur terrestre de l'homme ne lui suffit pas; elle devrait se terminer dans le royaume des morts où jamais, de toute éternité, on ne peut voir la lumière. « Bientôt leur forme (des insensés) sera détruite, le Scheôl est leur demeure; mais Yahvéh rachètera mon âme de la main du

1. Cheyne, dans son livre sur l'origine et le contenu religieux du Psautier, p. 402 ss., croyait que **72**, 5; **63**, 9 s.; **17**, 7; **36**, 10, peuvent aussi se rapporter à la vie éternelle. Comment? R. H. Charles, dans son récent livre sur le développement de l'idée de la vie future dans les religions de l'Ancien et du Nouveau Testament, ne trouve l'idée d'une heureuse existence future que dans deux psaumes : **39** et **73**; p. 73 ss.

Scheôl, car il me prendra à lui. » Dans une heureuse et calme confiance la même assurance est exprimée au Psaume **16**, 10 s., où le royaume des morts semble être considéré en opposition avec la vie en union avec Dieu ici et par delà la mort :

« Tu ne livreras pas mon âme au séjour des morts;
Tu ne permettras pas que ton saint voie la corruption.
Tu me feras connaître le chemin de la vie;
Il y a un rassasiement de joie devant ta face,
Et des délices à ta droite pour jamais. »

Au Psaume **73**, nous trouvons un esprit d'une autre espèce, un esprit qui conquiert l'espérance de la vie éternelle par une lutte pénible, un de ces esprits durement éprouvés dont la foi, pour cette raison, devient d'un métal très pur et bien trempé. La certitude religieuse de la vie éternelle, victorieuse de la mort, en union avec Dieu n'a peut-être jamais trouvé d'expression plus simple et plus audacieuse que celle que ce psalmiste a conçue. Il a été conduit près du précipice, son cœur est devenu amer quand il a vu les impies croître toujours en puissance, tandis que la pureté de son cœur et l'innocence de ses mains étaient récompensées chaque jour par la douleur et chaque matin par le châtiment, jusqu'à ce qu'il eût vu que la puissance de l'impie s'évanouissait dans la mort comme un rêve, et que lui-même se jetât aveuglément dans les bras du Seigneur.

« Mais moi je serai toujours avec toi;
Tu m'as pris par la main droite
Tu me conduiras par ton conseil
Et tu me recevras avec gloire.
Quel autre que toi ai-je au ciel?
Je ne prends plaisir sur la terre qu'en toi.
Ma chair et mon cœur défaillaient;
Mais Dieu est le rocher de mon cœur et mon partage à toujours. »

La foi *religieuse* en la vie éternelle comme une possesion *actuelle* et inaliénable ne peut pas être exprimée plus clairement dans sa différence avec le dogme de l'immortalité de l'âme et avec celui de la rétribution dans l'autre monde. La

forme matérielle de la représentation concrète, nécessaire pour formuler sa certitude, manque au poète [1]. Ni la terre, ni le ciel, ni le corps, ni l'âme, ni les souffrances, ni le bonheur ne lui importent! Rien n'est un bien, si Dieu n'est pas là. Quel mal peuvent-ils faire si Dieu est présent? Dieu seul suffit. Le passage aux Romains 8, 35-39, achève cette foi.

Peut-on parler d'une « doctrine ésotérique » ou « secrète » (Duhm) ou même d'une « doctrine », dans ces psaumes? Il me semble plutôt que la certitude d'une vie éternelle dans le Seigneur a été une pensée hardie à laquelle la foi se serait élevée des profondeurs de la misère dans ses moments les plus sublimes, ou bien une paisible confiance qui aura germé dans le cœur de quelques fidèles. Était-il besoin de l'influence des Perses (Cheyne, Stave) ou de celle des Perses et des Grecs, (Duhm) pour que les fidèles atteignissent *ce* point? Je le crois difficilement. Dans le Scheôl, il n'y avait point de paradis, il n'en existait pas non plus au-dessus ni en dehors, et enfin, après la mort, aucune résurrection n'était encore attendue. Dans les psaumes aucune de ces trois idées n'est représentée. L'œil ne peut pas encore distinguer d'image précise au-delà de la mort; la lumière du Seigneur qui vient d'y resplendir éblouit encore le regard. Pour ces hommes pieux, il suffisait de croire, sans voir; et leur pressentiment, leur certitude pour mieux dire, ne devint jamais une affirmation d'ordre général.

Beaucoup, beaucoup plus tard vint une époque où leur sentiment religieux de la vie, en se prolongeant et se précisant, se formula, au-delà de la vie de la terre, en une doctrine aussi claire par elle-même que celle de la récompense de la vertu et du châtiment du péché ou que celle de l'impérissabilité de ce qui est spirituel. A cette époque, c'est-à-dire dans le judaïsme postérieur, surtout dans le judaïsme helléniste, on a plus de raison de supposer une influence (mazdéenne ou plutôt) grecque. Mais alors la pensée de l'immortalité rentre dans les caté-

1. M. Schwally a bien remarqué que chez les Israélites la foi religieuse par rapport à l'autre vie devançait les conceptions du ciel, du paradis, etc.

gories que nous avons étudiées au chapitre 2 et au chapitre 4 de ce travail[1].

1. L'ordre historique entre les représentations qui sont décrites au chapitre 2 et au chapitre 5 n'est pas toujours le même. Le plus souvent la rétribution remplace immédiatement la continuation. En Égypte la rétribution n'a pas séparé nettement la phase de la continuation de celle de la vie en union avec Dieu. En Israël et dans le Véda, vraisemblablement aussi dans le mazdéisme, la vie éternelle en Dieu a été découverte avant que l'idée de la rétribution ne fût née dans les esprits. Plus tard la rétribution et la vie éternelle en Dieu marchent côte à côte, comme dans les Gâthas ou dans le christianisme, etc.

II

LA VIE ÉTERNELLE OPPOSÉE A LA VIE CORPORELLE ET TERRESTRE, AUX INDES ET EN GRÈCE.

Dans les Indes et en Grèce on trouve une notion religieuse de l'immortalité, c'est la certitude que la communion avec Dieu implique dès à présent une vie éternelle, sous une forme entièrement différente de tout ce que nous avons vu jusqu'ici. Les légendes sur l'ascension des hommes pieux vers le ciel tandis qu'ils sont encore vivants, les breuvages divins ou les aliments considérés comme recettes de vie, et même la croyance (dont nous venons de nous occuper) que, sans moyen magique, la vie peut vaincre la mort, toutes ces notions ont malgré leurs différences une base commune : la vie terrestre avec son activité, sa force et son bonheur, y est considérée comme un don de Dieu; la vie éternelle de l'homme consiste donc ici en un prolongement de la force de vie qui lui vient de son union avec Dieu et qu'il ne peut conserver qu'en le servant sur la terre. La mort est un mal. Mais la vie en Dieu vainc la mort. Dans le monde indo-germain, on constate une conception opposée en deux régions différentes, où la vie de la terre est regardée comme un mal, la mort qui nous en délivre comme un bien. La vie éternelle se présente ici comme une propriété actuelle, mais elle est en opposition avec la plénitude de la vie et de la force dans l'organisme terrestre. Dans cet ordre de croyances la communion vivifiante avec Dieu peut être réalisée déjà dans cette vie, mais seulement : 1° durant quelques moments d'extase où l'âme sort d'elle-même, comme dans l'orphisme et chez tous les mystiques extatiques, ou 2° dans la parfaite indifférence de l'esprit pour le plaisir et la douleur, l'activité et le repos, la vie et la mort, comme dans le bouddhisme et chez tous les mystiques quiétistes. Dans le culte

dionysiaque de l'orphisme, la communion avec Dieu est recherchée pour éviter ὁ κύκλος τῆς γενέσεως ; le bouddhisme et ce qui l'a précédé tendent au même but, la délivrance du saṁsâra, du cercle des existences, des saṁskâra, des formations; ou bien on croit atteindre le même but par l'action de l'âme incorporelle, par la philosophie, comme chez Socrate et chez Platon. Dans les deux principales branches de la culture indogermanique ce genre de conceptions de l'immortalité a pris une valeur considérable, dépassant même les limites du monde indo-germanique; — en Asie, par le bouddhisme, — dans la civilisation européenne par le platonisme et le néo-platonisme, lequel resta très fidèle aux origines religieuses du platonisme et exerça une influence considérable sur la formation de la théologie chrétienne et sur celle du mysticisme du moyen-âge. Même chez un des peuples les plus optimistes et les plus satisfaits de la vie que nous connaissions, chez les Iraniens, la notion panthéiste de l'immortalité avec son mépris de la vie fleurira tard, mais magnifiquement, dans le sufisme. Il n'est pas certain que ces innombrables conceptions, si diversement nuancées, de la vie en Dieu aient toutes leur origine dans la Grèce et dans l'Inde. Les phénomènes mystiques et extatiques qui *peuvent* faire naître de telles conceptions sur l'éternelle absorption en Dieu, se rencontrent plus d'une fois dans les religions naturistes. Mais il est incontestable qu'elles apparaissent d'abord chez les mystiques pré-bouddhiques de l'Inde et dans le culte orphique de Dionysos; de ces deux sources, le flot s'est répandu bien plus abondamment dans la vie religieuse de notre race que n'ont pu le faire les courants venus d'ailleurs.

Enfin, dans l'Évangile, la doctrine de la vie éternelle se présente à nous, en un certain sens, comme une synthèse des principes opposés sur les relations entre la vie à venir et la vie présente que nous avons distinguées. En l'étudiant, nous reconnaissons que l'Évangile a ses racines dans le prophétisme. Les pensées les plus remarquables et les plus fructueuses de l'Évangile sur la vie éternelle considérée comme un bien accessible dès ici-bas sont d'origine prophétique.

*
* *

Il est pour nous d'un grand intérêt de voir dans quelle mesure la conscience d'une union éternelle avec le divin a existé dans les trois types les plus remarquables de l'histoire religieuse de notre race : Bouddha et Socrate chez les Indo-Germains, et, chez les Sémites, la révélation prophétique accomplie en Jésus-Christ.

Aucun des deux premiers ne connaît un Dieu, ou ne trouve devant soi, dans la religion de ses pères, une conception d'un Dieu à qui puisse se rattacher sa notion du salut et du bonheur. « L'union avec Dieu », la formule caractéristique de la foi purement religieuse en l'immortalité n'existait pas pour Gautama; pour Socrate ce n'était pas une expression adéquate à sa foi et à son espérance, mais plutôt une transcription poétique en accord avec son respect de la religion populaire et la manière de parler générale. Malgré cela, d'après mon opinion, le type intérieur et spirituel de ces deux grandes figures de l'histoire des religions appartient bien à la série d'idées religieuses que nous cherchons à déterminer dans ce chapitre.

1. — Nirvâṇa.

Ni le mot, ni le contenu du Nirvâṇa n'ont été inventés par Gautama Bouddha. Ils existaient bien avant lui.

Le R. P. Dahlmann, de la Compagnie de Jésus, à qui nous devons de remarquables études sur l'histoire du mot et de l'idée de Nirvâṇa antérieurement au bouddhisme [1], a raison de dire que déjà en dehors du bouddhisme, le Nirvâṇa constitue le point culminant [2], la pierre de faîte [3] de la pensée hindoue et brahmanique. Cet auteur commence son livre sur le Nirvâṇa par les mots suivants : « Dans aucun symbole, l'esprit indien ne s'est dépeint d'une façon aussi caractéristique

1. *Das Mahâbhârata als Epos und Rechtsbuch*, Berlin, 1895 (cfr. H. Jacobi dans *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 1896, I, p. 67 ss.) et *Nirvâṇa, eine Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus*, Berlin, 1896.
2. *Nirvâṇa*, 41.
3. *L. c.*, 77, 110.

que dans l'image idéale du Nirvâṇa. C'est un produit original, authentique de la pensée de l'Inde antique, qui, dans ses formes grotesques, reflète l'étrangeté de l'âme indienne et de ses aspirations ; c'est une représentation qui n'a pas de parallèle chez d'autres peuples. Le Nirvâṇa est sorti du fond de l'âme hindoue ; c'est une spéculation qui dans son développement plus de dix fois séculaire est devenue une des plus fertiles qui aient agi parmi toutes les nations et en tous les temps ».

Rien ne peut en effet mieux caractériser l'état d'âme révélé par la littérature indienne depuis les hymnes les plus récents du Rigvéda jusqu'aux systèmes classiques du brahmanisme, le Vedânta et le Sâṁkhya, jusqu'aux formes religieuses dérivées du grand courant du brahmanisme, le bouddhisme et le jaïnisme surtout, que cet idéal d'une existence sans action et sans changement, sans joie et sans souffrance, privée de tout ce que nous appelons complexité, mouvement et chaleur de la « vie », pour s'absorber dans la paix de l'unité infinie. Ce fruit supérieur d'une pensée et d'une âme dont le fond le plus intime demeurera toujours un secret pour nos yeux d'Occidentaux, avait déjà germé et mûri sous le soleil de longs siècles, lorsque Gautama le cueillit à l'arbre de la métaphysique sur lequel il avait grandi, pour en savourer et en faire savourer les délices à des millions d'autres êtres. En les invitant à y participer avec lui, il se délivrait et les délivrait des difficiles préoccupations métaphysiques et des pratiques farouches ou étranges que l'on avait inventées pour atteindre le but proposé.

L'étymologie du mot. — Jusque dans un des hymnes les plus récents du Rigvéda, hymne qui nous transporte déjà dans l'atmosphère spirituelle et dans les expressions nébuleuses des Upaniṣads (*maṇḍala* X, **129**, 2), nous lisons : *ânîd avâtaṁ svadhayâ tad ekam*, « cet [être] un (= le brahman) soufflait dans sa propre essence (svadhayâ), sans être troublé par aucun vent ». Le terme « sans vent » (*avâtaṁ*), nous donne déjà l'idée exacte du Nirvâṇa. C'est à l'éminent professeur d'Upsal, M. K. F. Johansson, que je dois cette remarque, que peut-être, l'étymologie du mot Nirvâṇa n'est que la traduction précise de cet *avâtaṁ*, « sans vent ». L'étymologie généralement ac-

ceptée est celle d' « extinction ». Il n'y a pas de doute que l'ancienne littérature des Upaniṣads et que l'épopée du Mahâbhârata ainsi que la littérature du bouddhisme n'aient donné maintes fois cette étymologie. Ceux qui entrent dans le Nirvâṇa « s'éteignent comme la chandelle ». De même que « la flamme chassée par la violence du vent, s'éteint et n'appartient plus à ce que l'on appelle être et existence », de même « le sage s'éteint lorsqu'il se dépouille des qualités du corps et de l'individualité ». Pour les bouddhistes, le Nirvâṇa veut dire l'extinction du moi et de « l'être ». C'est une « extinction parfaite ». Celui qui est bon entre au ciel, celui qui a renoncé à tous les désirs s'éteint complètement. « Le monde entier est en flammes » (*Mahâvagga*, **1**, 21). La vie du monde avec ses désirs, ses aspirations, ses douleurs, est représentée comme un feu, le Nirvâṇa en est l'extinction. Parce qu'il y a trois espèces de feu, le feu de l'amour, celui de la haine et celui de l'aveuglement, il faut aussi qu'il y ait extinction de ces feux, Nirvâṇa (*Buddhavaṁsa*, **2**, 12)[1]. Il suffit de rappeler les deux passages de l'ancienne épopée du Mahâbhârata, cités par J. Dahlmann à la p. 67 de son livre sur le Nirvâṇa (XIV, **19**, 15) : « Il atteint peu à peu au Nirvâṇa, semblable au feu qui manque de bois, » et (XV, **22**, 28) : « Quand les manifestations de la vie finissent, le Yogin (= l'ascète) arrive à jamais au repos, comme le feu brûlant, lorsque la matière finit. »

Mais à considérer le caractère propre qu'a le Nirvâṇa d'être la pure atmosphère de l'être — ou du non-être — qui n'est troublée par aucun souffle ni par aucun mouvement ni changement, qui est le miroir, clair comme le cristal, de l'infini, on est tenté d'attribuer au mot une autre étymologie, celle de nir = a privatif, et de vâna, vent : « sans vent », ce qui explique beaucoup mieux les définitions et les descriptions du Nirvâṇa les plus usitées dans le bouddhisme aussi bien qu'avant le bouddhisme. A l'appui on peut citer les analogies dans les attributs de ce bien suprême, comme nivâta, « sans vent », nirdvandva, « sans contrastes », nirguṇa, « sans qualités in-

1. Voir J. Dahlmann, *Nirvâṇa*, p. 9; H. Oldenberg, *Buddha*, 2 éd., 282, 285, 354.

dividuelles », ou bien « sans organes »; toutefois ce dernier terme guṇa ne se trouve pas dans le bouddhisme. Toute une série de ces qualités négatives sont attribuées au Yogin, à l'ascète parfait, dans le Mahâbhârata, XIV, 46, 45, cité par Dahlmann, p. 66.

nirdvandvo nirnamaskâro niḥsvâhâkâra eva ca
nirmamo nirahaṁkâro niryogakṣema âtmavân
nirâśîr nirguṇaḥ śânto nirâsakto nirâśrayaḥ,

« Sans contrastes, sans gloire, sans désir, sans mien, sans moi, sans bonheur, sans espérance, sans qualité, sans sympathie, sans demeure, restant en paix dans l'être » (*âtman*). Cet état est le Nirvâṇa. Ne faudrait-il pas expliquer le mot Nirvâṇa de la même façon?

M. Dahlmann, qui accepte le sens étymologique d'extinction, sent néanmoins la difficulté de lui assimiler l'idée régnante du Nirvâṇa. Parlant de la philosophie orthodoxe de la grande épopée du Mahâbhârata, qui représente d'après lui un stade antérieur au bouddhisme, c'est-à-dire un Sâṁkhya, un système brahmanique d'où serait issue la réforme (selon Dahlmann, plutôt la décadence) bouddhiste (p. 31 s.), il dit : « Le Nirvâṇa signifie extinction; toutefois il n'est plus la lampe qui s'éteint faute d'huile, mais la flamme qui monte pure et claire, dans un calme parfait, se renouvelant toujours dans le contenu abondant du vase ». « Là où le Nirvâṇa paraît dans les parties philosophiques de l'épopée, il est synonyme de repos et d'immobilité éternelle » (p. 66). Nirmanyuḥ, « sans passion », et nirvâṇaḥ, « éteint » sont des synonymes et se sont changés parfois en un mot ayant la même signification : śânta, « arrivé au repos », (p. 68). Qui ne voit que la traduction « non troublé », « calme », pour le mot Nirvâṇa correspond mieux à l'ensemble de la conception? Dans la Bhagavadgîtâ (*Mahâbhârata*, VI, 26, 71), nous lisons : « Celui qui a renoncé à tout désir et qui est sans aspiration, sans moi, sans mien, atteint le repos. C'est l'état du Brahman; celui qui y demeure arrive dans la mort au Brahma-Nirvâṇa. »

L'étymologie « sans vent » met en plus vive lumière le caractère d'*état* qu'a le Nirvâṇa. Très souvent le Nirvâṇa est

assimilé à « repos », à « paix », ou à des expressions semblables, de sorte que śânti, le calme, et Nirvâṇa deviennent des synonymes. Le Nirvâṇa est l'idéal de la paix suprême » (*paramâ śântiḥ*, p. 66). L'image la plus caractéristique qui soit employée dans le Mahâbbârata et plus tard, pour expliquer le Nirvaṇa, n'est pas celle d'une flamme éteinte, mais au contraire celle de la flamme qui monte « sans vent ». « Le parfait ressemble à la flamme nourrie d'huile qui brûle là où il n'y a pas de vent, sans vaciller », voilà l'expression qui revient à plusieurs reprises, diversement nuancée dans l'épopée. L'étymologie « sans vent » laisse aussi mieux voir comment le Nirvâṇa peut être représenté comme un *endroit*, sous l'image d'un endroit, au locatif. Oldenberg en donne des exemples [1]. Mais cet emploi n'est point réservé au bouddhisme. Gautama, ici comme ailleurs, n'a fait qu'emprunter le langage et les idées de l'ancienne philosophie brahmanique. Dans le Mahâbhârata, XII, **21**, 17, le Nirvâṇa a le même sens que « l'autre monde, riche en mérites » (*paro lokaḥ saphalodayaḥ*). Il est désigné comme « le lieu éternel », sans chagrin, sans peine, sans changement où Mudgala veut aller plutôt qu'au ciel (III, **261**, 47); ou bien il est l'endroit calme au-delà de l'océan de la joie et de la souffrance, à comparer à pâra, « bord » et à svarga, « ciel » (III, **31**, 26, etc.) [2]. Des expressions comme « lieu d'immortalité » (*amatapadam*), « lieu impérissable » (*padam accutam*), « lieu du calme » (*santipadam*), « lieu calme » (*santam padam*), « endroit sans changement » (*acalam ṭhânam*), sont indifféremment usitées dans la littérature bouddhique comme dans le Mahâbbârata pour désignerle Nirvâṇa. Selon ces deux systèmes, le Nirvâṇa est un lieu sans chagrin, où l'on arrive (*yanti*) [3]. Et en effet, non seulement le commentaire de l'épopée, mais aussi, déjà, la philosophie préboudhiste a interprété, évidemment, le Nirvâṇa selon l'image de la chandelle qui brûle dans un endroit sans vent (*nivâtastho*

1. P. 285, note 1 de la deuxième édition de son admirable livre sur Bouddha.
2. *L. c.*, p. 39, 37, 35.
3. *L. c.*, p. 114 s.

yathâ dîpaḥ), comme « le lieu sans souffle » (*nirvâṇam sthânam = nirvâṭam sthânam*). Le vent désigne la vie active et troublée du moi empirique. Quand le vent s'apaise, le repos (*śânti*) de l'être intime commence, c'est le calme, le Nirvâṇa.

Quant à l'étymologie originelle, la signification « sans vent » peut avoir été ajoutée après coup, amenée par l'union intime du Nirvâṇa avec le Brahman, comme le pense le Père Dahlmann, p. 73, ou bien Nirvâṇa peut avoir désigné avâtaṁ dans le langage philosophique et religieux avant d'avoir été interprété comme « extinction » ; cette dernière opinion me semble mieux s'adapter à la thèse générale du sagace Père Jésuite : en effet, il croit que ce bien religieux, le Nirvâṇa, a, dans l'idéalisme brahmanique du Mahâbhârata, le Sâṁkhya-Yoga, désigné l'union avec le Brahman, *avant* de revêtir dans l'agnosticisme bouddhique une signification purement négative.

Le Nirvaṇâ avant le bouddhisme. — Quoi qu'il en soit, le Nirvâṇa, dès avant le bouddhisme, exprimait l'idéal panthéiste et quiétiste des temps post-védiques. Il y en a deux preuves générales : une extérieure et une intérieure. Le Mahâbhârata, dont le Père Dahlmann, s'appuyant à ce qu'il semble sur d'excellentes raisons, attribue la partie constitutive à l'époque qui précède la floraison du bouddhisme [1], connaissait bien le Nirvâṇa. Le fait surprenant que ce mot s'y trouve un nombre de fois considérable (M. Dahlmann l'y compte au moins trente fois), tandis que la théologie brahmanique classique, dans ses différentes écoles, l'évite soigneusement, paraît s'expliquer, très naturellement, par le simple fait que ces écoles, seules, non le Sâṁkhya-Yoga de l'épopée, auraient eu à lutter contre le bouddhisme. Mais il y a une preuve encore plus concluante. Le Nirvâṇa de Gautama devient incompréhensible, si l'on ne suppose un système idéaliste qui l'aurait formé et auquel Gautama l'aurait emprunté en abandonnant les prémisses métaphysiques sur lesquelles cette idée avait grandi. M. Oldenberg a bien observé [2] que les paroles se rapportant au

1. *Das Mahâbhârata als Epos und Rechtsbuch*, p. 123 ss.
2. *Buddha*, 2e éd., p. 306.

Nirvâṇa (*Udâna*, 8, 1, 3), et les descriptions bouddhistes du salut en général « sont conformes à celles des philosophes brahmaniques parlant de Brahman qui n'est ni né, ni périssable, ni grand, ni petit, dont l'appellation est : « non, non », parce qu'aucun mot ne peut épuiser son essence. Dans la pensée bouddhiste de telles expressions ont un tout autre sens. Pour le brahmane le « non-créé » est une réalité si certaine que la réalité de ce qui est créé pâlit à son côté ; l'être et la vie se communiquent à ce qui est créé, seulement par ce qui n'est pas créé. Pour le bouddhiste, ces mots : « il y a quelque chose qui n'est pas créé » veulent dire seulement que ce qui est créé peut se délivrer de la souffrance de la création ». Jacobi [1] et Dahlmann [2] s'avancent davantage ; pour eux, il n'y a pas là une ressemblance seulement. « Le Nirvâṇa bouddhiste est le torse d'un autre système ». « Le bouddhisme se pare d'un vêtement emprunté à un maître étranger. » Lorsque le bouddhiste appelle son idéal, son Nirvâṇa, « le non-créé », « l'infini », « l'éternel », « sans forme », « l'invisible », cela ne s'explique que par le fait que toute cette conception a été empruntée à un système où ces prédicats étaient attribués à un être métaphysique, le *Brahman*, l'âtman ; ils ont été en effet attribués au Brahman dans la Bṛhad-âraṇyaka-upaniṣad et la Chândogya-upaniṣad longtemps avant d'être employés comme des synonymes du Nirvâṇa bouddhiste. Le Nirvâṇa et l'âtman ou Brahman ou puruṣa avaient entre eux un lien étroit et nécessaire lorsque le bouddhisme proclama l'agnosticisme, l'impossibilité de connaître cette réalité métaphysique, le Brahman, l'âtman, à laquelle s'attachait l'idéal humain le Nirvâṇa, tout en cultivant ce dernier idéal et tout en gardant les épithètes que le Nirvâṇa possédait en commun avec le Brahman et l'âtman.

Le Nirvâṇa avait fait partie d'une *brahmavidyâ*, d'une métaphysique du Brahman, avant de faire partie de l'agnosticisme religieux bouddhique. Le Nirvâṇa avait signifié l'union avec

1. *Der Ursprung des Buddhismus aus dem Sâṁkhya-Yoga* dans *Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, 1896, p. 43 ss.

2. *Nirvâṇa*, p. 23 ss.

le Brahman (*tat tvam asi*, « tu es cela »), avant d'être prêché par Gautama comme la délivrance pure et simple sans but positif, sans préoccupation métaphysique, dans une religion uniquement occupée du salut religieux au sens négatif, comme il résulte des mots fameux du Cullavagga, IX, 1, 4 : « Comme la mer immense n'est pénétrée que d'un goût, celui du sel, ainsi cette doctrine et ce régime ne sont pénétrés que d'un seul goût, celui de la délivrance ». Dans la Bhagavadgîtâ, au sixième livre de la grande épopée du Mahâbhârata, nous rencontrons plusieurs fois l'expression même de *Brahma-Nirvâṇa*. C'est là le but des Yogins, des Ṛṣis. Celui qui connaît son être intime atteint le Brahma-Nirvâṇa. Le thème de cet écrit poétique, le plus beau spécimen que nous ayons de la piété brahmanique, peut être rendu par ces deux mots, le Brahman, le Nirvâṇa. Le Brahman, l'être infini, éternel, inébranlable est atteint dans le Nirvâṇa. Être Brahman, arriver au Nirvâṇa, veut dire posséder la paix suprême dans cette vie et après la mort. Dans un passage du douzième livre du Mahâbhârata (XII, 340, 8), le Nirvâṇa est synonyme de délivrance, de Brahman, de félicité suprême. Ainsi l'épopée peut définir le Nirvâṇa comme « le Brahman suprême, l'idéal le plus élevé » (*nirvâṇam paramam brahma dharmo 'sau para ucyate*)[1]. L'énigme du Nirvâṇa bouddhique s'éclaire par la connaissance du Brahma-Nirvâṇa de la religion brahmanique antérieure.

Le Nirvâna bouddhique. — En ôtant le Brahman de cette équation : Brahma-Nirvâṇa, Gautama n'a pourtant pas changé le caractère de l'idéal suprême. Il a seulement, par la force de sa préoccupation religieuse, et *non* spéculative, procédé à une immense simplification de la voie qui devait y conduire.

La position tragique de Gautama était celle-ci : les brahmanes lui avaient enlevé la possibilité d'adorer les dieux ou un des dieux ou de s'abandonner à eux. Comme il ne pouvait, d'après l'exhortation du tentateur dans le Padhânasutta, 4, Suttanipâta (*S. B. E.*, X, II, 69), trouver la satisfaction pour l'aspiration de son âme dans la piété et les sacrifices du temps,

1. Dahlmann, *Nirvâna*, 36 s., 70, 72.

et qu'il ne voulait pas se soumettre aux prêtres brahmanes, il se refusait aussi à accepter leurs dieux et à les adorer. Car les brahmanes avaient bien su se rendre maître des dieux. Il y a une ironie inconsciente, mais amère, de la foi qui se présentait à Gautama, dans le récit où il est dit que le plus haut des dieux, Brahman Sahampati, abandonna son ciel pour se jeter à genoux devant le parfaitement éclairé. Ainsi arrive-t-il dans le bouddhisme, comme le dit M. Tiele, dans son *Inleiding tot de Godsdienstwetenschap*, I, 154, que la tendance théanthropiste des Indo-Germains a fini par perdre la conception de Dieu et former une religion avec des hommes seulement, mais sans Dieu. Quand, par exemple, le bouddhisme a développé la doctrine d'une conception surnaturelle pour élever ses bouddhas à une hauteur unique, il en vint à l'étonnante idée d'une naissance sans père terrestre, mais aussi sans père céleste, d'après l'ouvrage sanscrit Mahâvastu, publié et traduit par E. Senart. « Les Bouddhas ne sont en aucune façon engendrés par leurs père et mère ; ils se produisent par leurs énergies propres, ils sont svaguṇa nirvṛtta. Leur mère est vierge... Et leurs mères meurent vierges sept jours après avoir enfanté [1]. »

Gautama Bouddha n'a nullement été le premier aux Indes à concevoir une foi, un système religieux, sans un dieu personnel, sans un seigneur suprême (*anîśvara*). Depuis des siècles la pensée avait travaillé à reléguer les figures concrètes et vivantes des divinités de la foi populaire dans le monde inférieur, au-dessus duquel la spéculation des esprits raffinés voulait pénétrer dans le mystère de l'infini. D'après l'école du Vedânta, selon M. P. Deussen [2], le dieu personnel, le monde et l'âme individuelle étaient des existences étrangères au Brahman, mais qui en dérivaient à cause de l'ignorance, avidyâ, innée, et par suite des upâdhi's. Cette *via negationis* fut suivie, d'une façon de plus en plus exclusive, pour parvenir à la connaissance de l'infini, et c'est déjà dans les textes védiques postérieurs. Dans les plus anciennes Upaniṣads, l'idée est déjà exprimée que l'être absolu, le Brahman, n'a que des qualités néga-

1. A. Barth, *Journal des savants*, 1899, 467 s.
2. *Das System des Vedânta*, p. 325 ss.

tives. C'est exprimé d'une façon frappante par la formule : *neti, neti*, « ce n'est pas ainsi, ce n'est pas ainsi »[1]. Le Sâṁkhya, la philosophie religieuse, représentée par la grande épopée du Mahâbhârata, est absolument anîśvara, « sans Seigneur suprême », dans le domaine théorique, tandis que le Yogin, l'ascète, cherche le salut avec l'aide de la divinité personnifiée, dans les exercices extérieurs de l'ascétisme. Pour le philosophe Sâmkhyin, l'être matériel et Îśvara, la divinité personnelle, « le seigneur suprême », appartiennent également à l'être imparfait et changeant. Le P. Dahlmann cite, p. 106, du Mahâbhârata le passage suivant, XII, 246, 7 : « Sans seigneur suprême (anîśvaraḥ), arrive celui dont l'intérieur a atteint la paix parfaite au lieu de l'immortalité. » Ainsi l'orthodoxie même dont fait profession ce poème est une brahmavidyâ anîśvara, « une science du Brahman sans seigneur suprême ». Mais cela n'empêche pas que ce système ne se soit senti rigoureusement brahmanique, fidèle à la « révélation » védique, sans rationalisme hétérodoxe. Car cette religion sans seigneur, sâṁkhyam anîśvaram, n'était nullement athéiste[2]. Elle enseignait un être spirituel, divin, sans aucun des caractères des divinités vivantes de la foi religieuse, le Brahman anîśvaram, l'être infini, avec lequel l'âtman des pieux brahmanes se sentait identifié. Dans ce Brahman, ce principe divin aux caractères purement négatifs, la spéculation logique était arrivée à cette banqueroute religieuse qui est fatale, lorsque la pensée n'a pas de données religieuses où elle puisse trouver de nouvelles forces. L'être divin était dépouillé de tout ce qui pouvait offrir un soutien et une consolation à l'esprit religieux ; au contraire, l'être abstrait était un fardeau pour l'âme et épuisait tout l'effort de la pensée en demandant une vigueur spéculative énorme sans rien rendre en retour. Il eût fallu à Gautama une image concrète et vivante de la foi populaire, à laquelle il aurait pu rattacher ses aspirations les plus élevées. Gautama n'en a pas moins achevé l'évolution ; par son caractère *religieux*, il a brisé le sommet fragile du système brahmanique,

1. J. Dahlmann, *Nirvâṇa*, p. 171.
2. *L. c.*, p. 190.

il a relégué ce Brahman métaphysique dans son existence nébuleuse; et il a donné au monde cette chose monstrueuse : une religion non seulement sans îśvara, mais sans Brahman, ni âtman! Et c'est cet évangile du salut, sans âme et sans Dieu, qui a été reçu et accepté avidement par des millions d'âmes!

En effet, la différence entre le bouddhisme et ce qui l'a précédé n'est à cet égard pas si considérable, lorsqu'on se place au vrai point de vue où il faut se mettre pour en juger. Selon la métaphysique, selon la logique (*ânvîkṣikî*), au point de vue formel, il y a une différence énorme entre l'enseignement qui affirme un être, une réalité infinie, âtman, brahman, puruṣa, système qui est une anvîkṣikî âtmavidyâ et brahmavidyâ, et l'enseignement qui proclame l'impossibilité d'affirmer un tel être. Mais au point de vue religieux, au point de vue réel, la différence se réduit à fort peu de chose quand on considère le caractère de ce Brahman. Car cette réalité n'avait rien de réel, rien de positif; elle en était tellement dépourvue déjà dans la littérature des Upaniṣads que l'on pouvait appliquer au Brahman ce prédicat : *śûnyam*, « vide », « rien », ce qui ne veut pas dire non-existence, au point de vue métaphysique, mais l'absence de toute qualité positive[1]. Or ce qui importe dans la religion ce n'est pas *qu'il* y a un être divin, mais *ce qu'il* est. Un être divin complètement vide, négatif, n'a aucune valeur pour la religion. La métaphysique d'où est sorti le bouddhisme n'était plus une religion. Pourquoi retenir ce terme purement négatif, cet objet de dispute offert à la subtilité des esprits et qui n'avait aucun des caractères des divinités appartenant proprement à la foi religieuse? Le seul bien, dont Gautama ait connu les effets pour sa propre expérience, dans cette métaphysique brahmanique, probablement le Sâṁkhya-Yoga, fut le calme glacial, la paix non troublée de l'esprit, c'est-à-dire *l'état d'âme même*, obtenu par la négation de toutes les qualités positives de la vie. Il a retenu l'état d'âme en le purifiant et en le simpli-

1. *Nṛsiṁha-Tâpanîya-Upaniṣad*, 2, 6. « Pas plus qu'ici, ces expressions (le *śûnyam* et le *Nirvâṇa*) ne sont du reste dans le bouddhisme originaire employées dans le sens purement nihiliste que l'on leur donne d'habitude. » A. Weber, *Indische Studien*, IX, p. 150 s.

fiant, mais en vertu de son esprit profondément religieux qui ne cherchait que la paix de l'âme, la délivrance, il a rejeté la métaphysique. En fin de compte le Nirvâṇa est chez lui ce qu'il était avant, on peut se servir à son égard des attributs du Brahman : « non créé » (*akata*), « ferme » (*dhuva*), « éternel », (*ananta*), « sans forme » (*arûpa*), etc., mais le chemin qui y conduit est simplifié.

C'est pourquoi l'on ne fait pas justice au bouddhisme et on ne le comprend pas en ce qu'il a de propre et de significatif, lorsque, ainsi qu'il arrive souvent et qu'il est arrivé aussi au P. Dahlmann, on le juge comme un système philosophique parmi les autres, et qu'on lui pose les questions d'ordre métaphysique qui ont passionné les écoles brahmaniques : Y a-t-il une substance éternelle ou n'y en a-t-il pas? Y a-t-il une substance éternelle unique ou plusieurs? Le monde a-t-il une réalité d'un autre ordre ou n'est-il qu'une apparence? etc. Le bouddhisme n'a pas de réponse à ces questions. En procédant de la sorte on y trouve les inconséquences les plus grossières, qui semblent des non-sens en comparaison de la sagesse brahmanique. Cette appréciation, qui, par parenthèse, est tout à fait condamnée par la vérité historique, est en opposition avec la simple règle de juger chaque chose dans son espèce. Le bouddhisme ne doit pas être considéré comme une spéculation métaphysique. Alors il est condamné par la logique; mais il faut le juger comme une religion, comme un essai de satisfaire les besoins religieux; et il supporte l'examen au point de vue de la logique de la psychologie religieuse. Alors il se montre, si l'on considère les circonstances uniques dans lesquelles il a fait son apparition, comme une œuvre digne de celui qu'on a appelé avec raison la lumière de l'Asie et le plus grand génie religieux du monde asiatique.

L'œuvre de Gautama, comme celle de beaucoup de réformateurs religieux, a été une *simplification* colossale. De la masse accumulée d'habitudes morales, de pratiques ascétiques, de formes de piété et de spéculation, il tira ce que, d'après ses propres besoins, il avait jugé de quelque valeur pour les âmes affamées et altérées; il trouve une formule relativement simple de ce qu'il avait expérimenté pour son propre salut, et

il met ainsi les autres en état de se l'approprier. Il simplifie le chemin qui conduit au Nirvâṇa, au bien religieux, dans les deux éléments essentiels du monde spirituel dont le bouddhisme est sorti, Sâṁkhya et Yoga[1] : Sâṁkhya, « l'énumération », c'est-à-dire la philosophie, et Yoga, « l'attachement », c'est-à-dire en réalité, l'ascétisme. C'étaient des fardeaux formidables pour la vie religieuse. Gautama en a délivré ses disciples. Il aurait pu dire, en appliquant les paroles du plus grand des créateurs religieux à la doctrine compliquée des Sâṁkhyins, et à l'ascétisme farouche des Yogins : « Venez à moi, mon fardeau est léger. » En même temps que les subtilités métaphysiques, il a repoussé les artifices sans nombre et sans nom des Yogins comme un moyen inutile et grossier d'atteindre le bien désiré, le Nirvâṇa, et il ne garde qu'une méthode psychologique très simplifiée pour l'atteindre.

Où devons-nous, dans la science religieuse, placer ce phénomène? Une religion athée! ces mots ne contiennent-ils pas une contradiction? Ne se trouve-t-on pas ainsi devant un problème difficile : En quel sens, le bouddhisme peut-il être considéré comme une religion? On a voulu ne reconnaître le caractère de religion qu'au bouddhisme postérieur, dans lequel Bouddha est devenu Dieu. Ce jugement procède d'une conception étroite de Dieu; on s'est trop exclusivement préoccupé dans la religion de la doctrine sur Dieu, et on a laissé de côté ce qui n'est pas moins constitutif de la religion, c'est-à-dire l'*état religieux de l'homme*, le phénomène religieux fondamental : la paix spirituelle ou la confiance. Luther n'était pas un homme de science; mais il avait l'intuition du génie pour découvrir ce qui dans la religion est proprement religieux. Il a donné, dans le Grand Catéchisme, en commentant le premier commandement, une définition de Dieu suffisamment étendue : « Avoir un Dieu, c'est avoir quelque chose en quoi

1. Voir H. Jacobi. *Der Ursprung des Buddhismus aus dem Sâṁkhya-Yoga*, *l. c.* — La tradition indienne elle-même établit que la théorie du bouddhisme dérive, en partie, de la philosophie du Sâṁkhya. Cfr R. Garbe, *Sâṁkhya und Yoga*, dans *Grundriss der Indo-arischen Philologie und alterthumskunde*, III. D'après M. Garbe, ce Sâṁkhya n'aurait pas reconnu le brahman.

le cœur se confie tout entier. » Si l'on adopte cette définition de Dieu, on lève le doute assez étrange qui empêchait de faire entrer le bouddhisme proprement dit dans l'histoire des religions. Gautama cherchait et possédait des biens religieux. Dans son ouvrage sur *Den apostoliska tron i Martin Luthers katekesutläggning*, un théologien suédois, P. Eklund, dit (p. 43 s.) : « Il se trouve une forme de religion singulière où le mot Dieu n'a pas de place; c'est le bouddhisme. Mais il y a bien là une place pour quelque chose de supérieur, qui est en opposition avec la nature, la civilisation et la morale; c'est par là seulement que le bouddhisme est une religion ». Le bouddhisme contient « la pensée, sinon d'un Dieu, du moins d'un au-delà, d'un au-dessus qui nous domine, nous et notre monde » (p. 99). Le divin chez Gautama était le Nirvâṇa, la félicité même, qui, déterminée religieusement, n'est pas une conséquence naturelle et nécessaire de la substance humaine qui puisse se vérifier scientifiquement. Il n'est pas non plus la participation à une récompense ou à un châtiment d'une certaine conduite morale pendant la vie, distribuée impersonnellement ou par un dieu, encore que la conduite de l'âme ait un rapport étroit avec le Nirvâṇa; cette félicité est un état religieux, correspondant à l'union avec la divinité, une existence supérieure à la vie de la nature et à la vie de la civilisation, qui n'est pas non plus contenue tout entière dans les devoirs de la vie morale; une existence en dehors de la causalité, des formes, du monde de la terre, du monde des désirs. Dans les ombres du Nirvâṇa, nos yeux d'Occidentaux errent sans pouvoir rien saisir. On a été trop prompt à conclure que le Nirvâṇa ne contenait rien. On sait que la doctrine orthodoxe du bouddhisme déclare qu'on ne peut savoir si le Nirvâṇa est l'être on le non-être, l'anéantissement. Déjà avant le bouddhisme, on trouve les traces d'un semblable *noli me tangere* à l'égard du sort des morts. D'après une Upaniṣad bien connue, les dieux eux-mêmes ne connaissent pas la condition des morts[1]. Gautama n'était pas le premier à subordonner les questions métaphysiques aux intérêts moraux et religieux actuels. Dans la

1. Oldenberg, *Buddha*, 2ᵉ éd., p. 58 ss.

Bṛhad-Âraṇyaka-upaniṣad, III, 2, 13 s., Artabhâga demande au célèbre maître Yâjñavalkya : « Lorsqu'après la mort de l'homme, la voix entre dans le feu, le souffle dans le vent, l'œil dans le soleil, les cheveux dans les plantes et que le sang est mis dans l'eau — que devient alors l'homme? » Yâjñavalkya répondit : « Donne-moi ta main, ô cher Artabhâga, nous en ferons tous deux l'expérience, mais cette doctrine n'appartient pas aux hommes ». Ils continuèrent leur conversation, mais ce dont ils parlèrent et ce qu'ils louèrent, ce fut l'*œuvre* : « par une bonne œuvre, on devient bon; par une mauvaise œuvre, on devient mauvais ». Alors Artabhâga se tut[1]. Cet agnosticisme et cet empirisme religieux, le bouddhisme en a fait un principe essentiel de son système. On a le droit de le considérer, de même que tout autre agnosticisme, comme une marque de fatigue de l'esprit, comme une position à laquelle la pensée humaine ne peut se résigner pour toujours. C'est possible, mais on doit en même temps comprendre que, dans le cas de Gautama, cet agnosticisme n'a rien perdu de ce que le brahmanisme possédait de valeur religieuse. Au contraire, il a été commandé, ainsi que nous nous sommes efforcé de le montrer, par un intérêt religieux. On se rappelle les réponses de Gautama dans le Cûla-Mâluṅkya-Ovâda aux questions de Mâluṅkyâputta sur la durée du monde, l'existence après la mort, etc.

« Que t'ai-je dit plus tôt, Mâluṅkyâputta? Ai-je dit : Viens, Mâluṅkyâputta, et sois mon disciple; je t'apprendrai si le monde est éternel ou non éternel, si le monde est limité ou infini, si la vitalité est identique au corps ou en est différente, si le parfait, après la mort, survit ou ne survit pas, ou s'il survit et ne survit pas en même temps, ou s'il ne survit ni ne survit pas?

« Tu n'as pas dit cela, Seigneur.

Ou m'as-tu dit, continua Bouddha : Je veux être ton disciple; révèle-moi si le monde est éternel ou non éternel (ainsi de suite)?

A cela Mâluṅkyâputta répondit : Non.

1. E. Lehmann dans Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch*, 2e éd., II, 49 s.

Un homme, poursuivit Bouddha, avait été blessé par une flèche empoisonnée; ses parents et ses amis appelèrent un habile médecin, Si alors le malade avait dit : « Je ne veux pas laisser soigner ma blessure jusqu'à ce que je sache quel est l'homme par qui j'ai été blessé, si c'est un noble ou un brahmane, si c'est un vaiśya ou un śûdra », ou bien s'il disait : « Je ne veux pas laisser soigner ma blessure jusqu'à ce que je sache comment s'appelle l'homme qui m'a blessé, quelle est sa famille, s'il est grand, petit ou de taille moyenne et à quoi ressemble l'arme dont il m'a blessé? » quelle serait la fin de cette aventure? L'homme mourrait de sa blessure?

Pourquoi Bouddha n'a-t-il pas appris à ses disciples si le monde était fini ou infini, si le saint dans l'au-delà survivrait ou non? Parce que la connaissance de ces choses ne conduit pas sur le chemin de la sainteté, parce que cela ne sert ni à la paix, ni à l'illumination. Ce qui sert à la paix et à l'illumination, Bouddha l'a appris aux siens : la vérité sur la souffrance, la vérité sur l'origine de la souffrance, la vérité sur la suppression de la souffrance, la vérité sur la voie de la suppression de la souffrance. « C'est pourquoi ce qui n'a pas été révélé par moi, Mâluṅkyâputta, laisse-le demeurer non révélé et ce qui a été révélé, laisse-le être révélé [1]. »

Gautama veut sauver les hommes, non résoudre les questions cardinales de la métaphysique. On sait comment, dans le Sutta Nipâta, Bhagavat, le maître, oppose à tous les systèmes philosophiques sa doctrine du salut, du Nirvâṇa.

Voilà pourquoi il ne faut pas rapprocher la doctrine bouddhique sur la vie éternelle du matérialisme des Càrvâka's plutôt que de l'idéalisme brahmanique. M. Childers a fait la remarque, dans son dictionnaire du pâli, sous le mot *Nibbânam*, qu'il y a dans les textes bouddhistes une double série de témoignages sur le Nirvâṇa, dont les uns semblent indiquer une félicité éternelle, les autres, l'anéantissement de l'être dans la mort. Mais on ne peut conclure de ces derniers avec le P. Dahlmann [2], que « le bouddhisme professe dans le Nirvâṇa

1. Oldenberg, *Buddha*, 2e éd., 298 s.
2. *Nirvâṇa*, p. 15, comparez p. 17, 117.

un nihilisme qui ne le cède en rien à celui des Cârvâka's matérialistes ». L'esprit du bouddhisme est encore plus étranger à celui des Cârvâka's ou des Śûnyavâdin's, « les docteurs de rien », qu'au Brahmavâda des Vedântin's ou à la doctrine également idéaliste des Sâṁkhyin's. Le Nirvâṇa de Gautama n'est pas śûnyam, « vide », « le rien » au sens des athéistes. L'opposition du bouddhisme à l'égard des Cârvâka's[1], les négateurs, était parfaitement réelle et fondée ; elle n'était pas le fait d'une inconséquence[2]. Le moine Kassapa convertit à la foi bouddhiste le roi Pâyâsi, qui avait nié avec toute la frivolité du matérialisme la réalité de l'être spirituel, la rétribution et la vie de l'au-delà, disant : le corps meurt avec l'âme. Le roi échangea le « non » (*na asti*), impie du Cârvâka, du Naastika, le négateur, pour le « non » (*na asti*) pieux du bouddhiste[3]. Il n'y a pas ici de jeu de mots. La grande différence qui existait entre les deux et qui a été constatée par l'auteur bouddhiste, n'est pas une illusion. Nous pouvons ajouter à ces deux « non », un troisième, celui du théologien brahmanique orthodoxe, le Brahmavâdin, qui, fidèle à l'Écriture, aux Védas, Vedântin, niait toute qualité positive de son Brahman. Qui ne voit la différence fondamentale qu'il y a entre ces trois « non » et surtout entre le premier et les deux autres quant à l'esprit qui s'y révèle? Le premier répond « non », en réalité, aux questions métaphysiques; le troisième, oui. Le second leur oppose sa préoccupation exclusive du salut, du Nirvâṇa, qui absorbe tout.

Il ne nous faut pas oublier que même si le Nirvâṇa, « l'extinction », bouddhiste est pourvu, en partie, de qualités purement négatives et, en partie, de qualités positives, le repos, le calme, etc., qui n'ont pas un contenu vraiment positif, le Nirvâṇa n'en est pas moins *un bien, une délivrance, la plus haute félicité*[4]. Comme l'a fait remarquer M. Oldenberg, avec sagacité (p. 299)

1. *L. c.*, p. 16 s., 108, 116 ss.
2. « La cessation de l'individualité *ne* veut *pas* dire, dans le bouddhisme, que ce soit le *néant*, dans lequel l'individualité se dissout ». A. Weber, *Indische Studien*, IX, p. 151.
3. *L. c.*, 17, 116.
4. H. Oldenberg, *Buddha*, 2e éd., p. 307.

ce qu'on ne peut nier ou affirmer par des paroles précises, se trouve pourtant exister comme un sentiment tacite, comme un faible souffle, que l'on peut sentir, mais que l'on ne peut pas définir. Il n'y a pas là de forme divine. Mais le monde du Nirvâṇa est plein de recueillement et de la paix de l'éternité. On sent les coups d'aile apaisants du grand repos de l'éternité et le cœur est rempli d'un sentiment religieux de soulagement et de paix. Le Nirvâṇa est un monde divin sans Dieu, un don de Dieu sans donateur.

Le Nirvâṇa, un bien religieux dans la vie actuelle. — Pour notre travail, il nous importe surtout de savoir que le Nirvâṇa et les expressions analogues au Nirvâṇa, désignent un bien religieux qu'on possède dans la vie présente, et qui contient l'assurance qu'on ne perdra rien dans la mort. Une fois le salut, mokṣa, gagné par la connaissance, les choses de ce monde ne troublent que peu le sage, jusqu'à ce que la mort corporelle achève sa séparation du Saṁsâra, du mouvement circulaire de l'âme. Qu'on se rappelle l'image, souvent employée dans les textes du Vedânta, du tour du potier continuant son mouvement quelque temps après l'achèvement du pot[1]. Cela est évident aussi pour l'idée que se faisaient du Nirvâṇa, longtemps avant Gautama, les philosophes dont le système ou les systèmes apparaissent dans les parties philosophiques de la grande épopée du Mahâbhârata. Comme nous l'avons déjà indiqué, pour cette philosophie, le Nirvâṇa consiste dans le Brahman. Il s'agissait de sortir du royaume changeant des guṇa's pour arriver à l'être même, au Brahman, il fallait abandonner le moi, gagner, par les exercices ascétiques des Yogin's, l'illumination soudaine : « Ce n'est pas moi qui agis, lorsque je vois, entends, sens, mange, etc. »; il fallait devenir un témoin désintéressé (*kûṭastha*)[2], se plonger dans l'être sans qualité = sans guṇa. « Atteindre le Nirvâṇa » et « devenir Brahman » sont identiques. Ces deux expressions signifient quitter le monde périssable et agissant des saṁskâra (sensibilité) et retrouver son être éternel, l'âtman, dans le Brahman. Or, « déjà

1. Cfr. R. Garbe, *Sâṁkhya und Yoga*, p. 16.
2. Dahlmann, *Nirvâṇa*, p. 84.

dans cette vie le Brahman atteint, dans le Nirvâṇa, à la clarté dévoilée intérieure. Seul, un voile léger sépare encore de la jouissance parfaite de l'être. Ce voile, c'est l'existence corporelle, attachée d'une façon tout extérieure à l'homme perfectionné (siddha). La mort enlève jusqu'à ce voile et le Brahman rayonne de nouveau dans la clarté parfaite de l'être pur »[1]. Le Sâṁkhya du Mahâbhârata, de l'épopée, doit, d'après le P. Dahlmann, être nettement distingué du système dualiste postérieur connu sous ce nom dans l'histoire de la philosophie brahmanique et qui est en opposition avec l'idéalisme moniste du Vedânta. De ce Sâṁkhya de l'épopée sont sorties les deux doctrines différentes, la première, le Sâṁkhya classique, en multipliant l'être spirituel (puruṣa = brahman) en plusieurs âmes absolues, puruṣa[2], et en les opposant à la réalité empirique issue de la Prakṛti; la seconde, l'école du Vedânta, en enlevant au monde empirique sa réalité et en le faisant dériver de l'illusion, de la Mâyâ. M. H. Jacobi[3] soutient encore contre M. Dahlmann l'opinion opposée. Le Sâṁkhya moniste de l'épopée est, d'après l'éminent professeur de Bonn, dérivé du Sâṁkhya classique, dualiste, bien connu, par l'influence des idées du Vedânta. Il établit un développement inverse en partant du Sâṁkhya classique qui enseignait une multitude de substances, de puruṣa's. D'abord ce Sâṁkhya se serait uni au Yoga; ensuite ce Sâṁkhya-Yoga se serait fondu avec le Vedânta, en acceptant l'unité de l'être : le puruṣa *un*, le Brahman *un*. Le Sâṁkhya de la poésie est, en tout cas, une connaissance moniste du Brahman. Son essence implique que l'âme empirique, le jîva, se dissolve dans le Nirvâṇa. Or, « la vie de la fausse conscience peut être éteinte de deux manières, ou de telle façon que l'agrégation des principes corporels demeure encore, ou de façon que toute existence matérielle disparaisse. Déjà dans cette vie le Sâṁkhyin peut gagner la connaissance libératrice du véritable moi » par le Sâṁkhya, c'est-à-dire par « l'énumération des principes », Tattvasâṁkhya,

1. J. Dahlmann, *Nirvâṇa*, p. 68 s.
2. L. c., p. 95.
3. Dans *Gött. gelehrte Anzeigen*, 1897, p. 271 ss.

par l'analyse des vingt-quatre principes du monde phénoménal, et du vingt-cinquième qui y est opposé, le principe purement spirituel. Par cette connaissance, il a atteint la délivrance (*mokṣa*)[1], sans que le corps se soit éteint avec le moi, le faux âtman, l'âme phénoménale, le jîva. Mais seulement avec la mort, avec la perte de l'enveloppe extérieure, la vie entière du jîva meurt et le vrai moi, l'âtman, se retrouve dans l'isolement de son être intime[2].

Voilà pour la pensée religieuse avant le bouddhisme, pendant l'époque qui a produit le Mahâbhârata.

Quant aux deux grandes écoles philosophiques contemporaines du bouddhisme et qui ont fini par en avoir raison, dans les Indes, le Vedânta et le Sâṁkhya, toutes deux issues du Sâṁkhya antérieur et brahmanique de l'épopée, d'après la démonstration séduisante du P. Dahlmann, le mot même de Nirvâṇa y est évité, parce qu'il avait été usurpé par Gautama, le grand hérétique réformateur. Mais si le terme est rare, la conception d'une existence éternelle commencée dès cette vie s'y trouve partout exprimée, et elle est semblable à celle de l'épopée. Tous les deux, le Vedântin, le disciple du Vedânta, et le Sâṁkhyin, celui du Sâṁkhya, ont la doctrine des upâdhi's, c'est-à-dire celle des organes ou bien des qualités « surajoutées », par lesquelles le véritable être — le Brahman pour le Vedântin, le puruṣa pour le Sâṁkhyin — devient l'être phénoménal. Les upâdhi's, à leur tour, ont pour origine l'avidyâ, l'ignorance[3]. L'idéal négatif et panthéiste est, pour les deux systèmes, la Brahmarûpatâ, l'existence comme Brahman. Or, selon l'enseignement, commun à l'un et à l'autre, sur ce point on peut arriver à la délivrance (kaivalyam), de l'existence trou-

1. jñânân mokṣo jâyate, *Mahâbhârata*, XII, 318, 87, « de la connaissance vient la délivrance » (Dahlmann, *l. c.*, 78). Déjà longtemps avant Gautama le but des âmes religieuses dans l'Inde était la délivrance, le salut, mokṣa; longtemps avant lui on gagnait cette délivrance par la connaissance, jñânân mokṣaḥ. Cette pensée et même des paroles formelles en ce sens se trouvent dans les plus anciennes Upaniṣad's, P. Deussen, *Das System des Vedânta*, p. 290.

2. J. Dahlmann, *Nirvâṇa*, p. 94 s.

3. J. Dahlmann, *l. c.*, p. 147 ss.

blée, multiple et agissante du monde, c'est-à-dire à « l'être du Brahman » (Brahmarûpatâ) déjà pendant la vie, au milieu des upâdhi's, des sens et des organes du moi empirique. On appelle ce stade l'*upâdhiśeṣa-Nirvâṇa*. Mais le Nirvâṇa absolu n'est atteint que par la mort, lorsque les upâdhi's n'existent plus et n'enveloppent plus l'âme. C'est le Nirvâṇa sans upâdhi's, *anupâdhiśeṣa-Nirvâṇa*[1]. Dans le Mahâbhârata ces expressions : « le Nirvâṇa avec upâdhi's » et « le Nirvâṇa sans upâdhi's », ne se trouvent pas, mais le Nirvâṇa nous y est décrit à plusieurs reprises, comme le calme glacial sur la côte au delà de la mer de l'action et des changements, auquel on peut parvenir *déjà dans cette vie*[2].

Pour la pensée bouddhiste authentique qui a développé, plus qu'aucune autre, l'idéal du Nirvâṇa, cette idée d'un bien religieux actuel, possédé déjà dans cette vie, paraît être aussi ou même encore plus naturelle. Pour le vrai bouddhiste, la mort corporelle est complètement indifférente en ce qui concerne le salut. Car Gautama a mis de côté la métaphysique qui se trouvait au fond des écoles brahmaniques, savoir la doctrine de l'être véritable, infini du Brahman, cet être qui exigeait l'ascétisme farouche des Yogin's et la pensée sophistiquement subtile des Sâṁkhyin's.

En effet le mot Nirvâṇa est souvent employé dans le bouddhisme pour désigner le lieu ou l'état dans lequel entre le perfectionné par sa mort corporelle. La mort du Bouddha est appelée son Nirvâṇa, le livre de sa fin : Mahâ Parinibbâna-sutta, « le livre de la grande mort » ou « le grand livre de la mort. » Mais il n'y a pas de doute que pour Bouddha le Nirvâṇa n'ait désigné proprement le nouvel état, causé par la connaissance libératrice de la cause de la souffrance et par celle de la délivrance. Alors le disciple se trouve en dehors du cercle

1. *L. c.*, p. 158. L'on peut comparer le passage du Brahmajâlasutta, cité par M. Oldenberg, p. 290, note 1 : « Il y a, ô disciples, beaucoup de samanas et de brahmanes qui enseignent et croient : Quand le moi se meut, doué et paré de la jouissance des cinq sens, alors ce moi a gagné le Nirvâṇa suprême, dans le monde visible. » Cela montre combien il était naturel d'employer le mot Nirvâṇa pour désigner un état *actuel*.

2. J. Dahlmann, *Nirvâṇa, l. c.*, 69.

de la causalité, en dehors de tout Dhamma et Sankhâra, il a atteint le but final, abandonné le monde de la naissance et de la corruption, il a vaincu la mort. Le Nirvâṇa est la fin de la vieillesse, la fin de la mort (*Suttanipâta*, 1094)[1]. Oldenberg donne[2] quelques exemples des cas « innombrables » où le Nirvâṇa est posé comme existant dans cette vie. Il suffit d'en citer un. « Le disciple qui s'éloigne de la passion et du désir, riche en sagesse, a gagné ici la délivrance de la mort, le repos, le Nirvâṇa, le lieu éternel ». Le Nirvâṇa est en effet le calme parfait. Au Dhammapada, 94, dans les « logia » de Gautama, nous lisons que le parfait est celui « dont les sens sont calmes[3] ». Quand on est parvenu à cet état, ce qu'il y a d'essentiel est atteint, la vie et la mort deviennent également indifférentes, et en vérité, elles n'émeuvent plus l'illuminé. Car il vit déjà dans un autre monde, il a une existence en dehors du temps, en dehors de l'espace, sans commencement, sans déclin, sans naissance, sans mort : Nirvâṇa. Aux yeux des autres, « pour les dieux et les hommes », la mort paraît produire en lui un changement, ils ne voient plus son corps[4]; pour l'illuminé parfait, il n'en va pas de même; il est définitivement détaché du « courant du devenir ».

En vérité, c'est une étrange félicité, ce calme glacial, cette paix de l'âme, cet idéal religieux sans Dieu, mais aussi sans la négation de l'être infini. L'esprit ne le saisit pas davantage que la main ne peut prendre les brumes de la nuit. Toutefois si l'esprit avide de certitude conclut qu'il n'y a rien que le vide béant, l'anéantissement, la destruction, Gautama Bouddha et son fidèle disciple repoussent inpitoyablement cette hypothèse. Dans le bouddhisme, le Nirvâṇa a pris la place des biens religieux qui élèvent le fidèle au-dessus de la vie terrestre et qui le soustrayent à la sphère de la mort.

1. H. Oldenberg, *l. c.*, 307.
2. P. 286 ss.
3. *L. c.*, 239.
4. *Brahmajâlasutta* d'après Oldenberg, *l. c.*, p. 289.

2. — L'idée religieuse de l'immortalité en Grèce.

a) *Le culte de Dionysos et la théologie orphique, leur influence sur les mystères d'Éleusis.*

Le dogme de l'immortalité platonicien a, comme M. E. Rohde l'a montré[1], ses racines dans le culte orgiastique de Dionysos en Thrace.

Le culte de Dionysos. — Hérodote savait que les Thraces rendaient « les hommes immortels ». Cela arrivait dans les violentes orgies du culte de Dionysos. Les serviteurs délirants du dieu devenaient μαινάδες, furieux, inspirés; ils étaient, à son approche, tirés hors de la vie consciente normale. Cette attraction de l'extase qui rend participant de la vie divine, se retrouve, à divers degrés du développement religieux, depuis les croyances et les rites des non-civilisés jusqu'au panthéisme le plus raffiné. Ce qu'il y avait de plus remarquable dans le culte des Thraces, c'est que le sentiment extatique de vie surnaturelle s'étendait par delà la mort. Persuadés que l'âme était divine, les Thraces mouraient avec joie.

Pour autant que nous pouvons pressentir les propriétés du culte de Dionysos chez les Thraces et pour autant que nous pouvons deviner leurs représentations de la vie éternelle et divine, nous y distinguons trois traits principaux qui étaient étrangers à l'esprit grec. 1° D'abord un caractère sauvage, orgiastique. Quand le culte de Dionysos se répandit soudain sur la Grèce entière, ce caractère fut changé. A Delphes s'unirent Dionysos et Apollon (Rohde). Dionysos reçut en partage un peu de la beauté de l'âme grecque, au moins dans les principaux endroits de culture hellénique. Son culte est devenu plus pondéré. L'extase devint une institution. Les deux autres traits auxquels je fais allusion étaient 2° le mépris de la vie terrestre et 3° le sentiment de sa propre impuissance et de la dépendance vis-à-vis des dieux. L'âme grecque d'ailleurs ne laissait pas de répondre à ces deux sentiments.

1. *Psyche*, 1re éd., II, 295 ss.

La théologie orphique. — L'espérance de l'immortalité apparaît sous cette double impulsion, non seulement dans le culte de Dionysos dont nous venons de parler, mais aussi dans une forme de religion nommée d'après le chantre thrace Orphée, théologie orphique, et assez puissante pour former des associations libres en dehors des liens de famille et de classe.

Le mépris de la vie de la terre. — Assurément le sauvage mépris de la vie terrestre qui semble surtout avoir inspiré l'enthousiasme des fidèles de Dionysos, en Thrace, pour la vie divine, s'est adouci et s'est mêlé à une douce mélancolie devant ce que la vie a de passager. Or ce sentiment n'était nullement étranger à l'esprit grec; il est déjà frappant chez les héros d'Homère. Néanmoins on trouve continuellement dans l'orphisme une négation du monde et un sentiment du péché et de la coulpe qui sont étrangers à l'esprit grec. La théologie orphique — qu'il faut bien séparer des usages des charlatans, des orphéotélestes, méprisés de Platon, comme il faut séparer le noble culte de Dionysos du culte propagé sous le même nom dans les campagnes — enseignait « l'imperfection du monde, ses souffrances et son imposture » (P. D. Chantepie de la Saussaye). Les hommes sont composés d'une partie titanique et d'une partie dionysienne. Car des Titans morts, Zeus forma les hommes. Mais les Titans avaient avalé Zagreus, d'où procède Dionysos. Le corps impur et coupable est titanique; l'âme doit en être délivrée, ce qui s'accomplit par la privation de viande, par d'autres procédés ascétiques et par des prescriptions de pureté. La vie impérissable est en opposition avec la vie terrestre et corporelle.

L'impuissance de l'homme. — L'homme ne peut pas par sa propre force se délivrer du monde du péché et de la corruption pour atteindre la vie éternelle; il ne le peut que par l'union intérieure avec le dieu libérateur. Διόνυσος λυσεύς, λύσιος, θεοὶ λύσιοι « L'ancienne confiance en soi des Grecs est brisée » (Rohde); l'homme pieux aspire à l'union avec Dieu que l'âme purifiée peut seule goûter, afin que le terrestre s'évanouisse pour lui. Dans la mort, la délivrance du terrestre sera consommée, Dieu libérera l'âme, qui méritera de l'être, d'une nouvelle naissance terrestre.

Ces deux traits du culte de Dionysos et de l'orphisme : le sombre sentiment de l'impureté et du peu de valeur de la vie terrestre, avec l'aspiration ardente au bonheur de l'extase, et la dépendance intérieure à l'égard de Dieu pour obtenir la délivrance divine, disparaissent quelque peu chez Socrate et chez Platon, qui nous occuperont plus particulièrement dans la suite. L'enthousiasme pour la recherche de la vérité et la confiance qui en est issue, passent ici au premier plan. Mais dans l'hellénisme ils reprennent leur place. Pour un Philon, la félicité consiste dans la contemplation de Dieu, ici, on l'atteint dans la vie terrestre, par l'extase, où la conscience de l'homme s'évanouit dans la lumière divine (Schürer), et elle s'achève par la délivrance du corps et des migrations de l'âme. La mélancolie de l'antiquité devant la mort et ces essais pour libérer les âmes de cette terreur se concentrent enfin dans un puissan accord, oui, nous pouvons dire dans une sorte de nouvelle religion, le néo-platonisme, qui réagit à son tour sur le christianisme.

Le culte d'Éleusis. — Les idées orphiques semblent de bonne heure s'être mélangées à un culte grec très ancien, les mystères d'Éleusis. Il y avait là également des jeûnes et des purifications. Les initiés étaient témoins de choses étonnantes qui assuraient un heureux sort après la mort. Le culte d'Éleusis semble avoir reçu de l'orphisme une notion plus intime de l'union avec Dieu comme moyen et caution de la vie éternelle[1]. M. Jevons[2], qui s'est aveuglé sur le totémisme, pense que l'union avec le dieu totem a été l'origine de ce culte. La foi en une félicité future, d'après lui, aurait été originairement l'assurance de l'union avec le dieu totem poursuivie même après la mort à l'aide de rites mystiques. Mais la croyance en la vie à venir n'a pas toujours commencé de cette façon, comme le pense M. Jevons. Dans plusieurs cas l'idée de la rétribution a fait naître l'attente de la félicité et des souffrances dans l'autre monde. Et il est certain que nous

1. P. Foucart voit dans les enseignements des mystères d'Éleusis sur la vie future une influence égyptienne, *R. H. R.*, XXXI, 354. Est-il besoin d'aller chercher si loin?

2. *An introduction to the history of religion*, p. 365 s.

n'avons pas besoin d'aller avec M. Jevons jusqu'au sémitisme pour trouver la patrie de cette foi ou pour expliquer l'apparition de la pensée de l'immortalité chez les Grecs. Cependant les mystères d'Éleusis, auxquels même des étrangers étaient initiés en grand nombre et qui eurent une nouvelle période de gloire jusque dans le IIIe et le IVe siècle après J.-C., apportèrent à l'ancien monde la consolation en présence de la mort et la participation à la force mystique de la divinité, et le désir de ces bienfaits devint d'autant plus passionné que le pessimisme devenait plus général et plus intense. Nous lisons même sur une tombe à côté de la *via sacra* d'Éleusis, que la mort est un bien : τὸν θάνατον θνητοῖς οὐ κακόν, ἀλλ' ἀγαθόν [1].

Dans les mystères d'Éleusis, dans le culte de Mithra, et dans d'autres mythes anciens, on développa ou l'on introduisit avec avidité la pensée que l'union avec la divinité libère l'âme, même dans la mort[2]. Dans une inscription de Nablus, datant du Ier siècle de notre ère, il est dit que la morte deviendra la servante de l'épouse de Pluton, Koré. Donc elle doit avoir bon courage, θάρσει[3]. Non loin de cette tombe, environ à la même époque, avait surgi une nouvelle certitude de la vie éternelle; non plus sous forme de servante de la déesse de la mort suivant les enseignements des mystères d'Éleusis, mais comme l'enfant du Père céleste, par la foi en Jésus. Près du puits de Jacob, Jésus, d'après le quatrième évangéliste, quelques années plus tôt, avait enseigné à la Samaritaine que l'eau donnée par lui à ses disciples jaillirait en *vie éternelle.*

b) *L'union avec le divin comme vie éternelle dans le Phédon.*

Les pensées de l'immortalité dont nous avons trouvé le germe dans le culte de Dionysos, dans l'orphisme thrace et

1. Carl Maria Kaufmann, *Die Jenseitshoffnungen der Griechen und Römer nach den Sepulchralinschriften*, p. 24.
2. Voir J. Réville, *La religion à Rome sous les Sévères*, p. 146 ss.
3. Ph. Berger, communication à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 21 juin 1898, XXVI, p. 48 ss.

dans les mystères d'Éleusis ont donné leur plus beau et leur plus précieux fruit dans le Phédon de Platon.

On objectera peut-être que la certitude de l'immortalité dans le Phédon est une pure certitude théorique, fondée sur la connaissance spéculative de l'essence de l'âme, sur une sorte de nécessité naturelle. N'y avons-nous pas trouvé le point suprême de l'évolution que nous avons étudiée dans notre premier chapitre, dans cette singulière doctrine de la continuation spiritualisée, qui se perd dans l'atmosphère nébuleuse de l'abstraction?

Assurément. Mais à côté de l'idée métaphysique de l'immortalité naturelle de l'âme[1], et à côté de la nécessité morale d'une vie future[2], nous avons déjà entrevu dans l'analyse du Phédon de Platon une troisième idée, la plus noble, au point de vue religieux, et la plus importante pour l'âme de l'auteur. L'immortalité n'a pas seulement son gage philosophique dans la nature métaphysique de l'âme qui subsiste après le corps et ne peut jamais périr. L'immortalité n'a pas seulement sa caution morale dans la nécessité du jugement et de la rétribution qui place le bon et le mauvais dans des lieux différents et dans des états divers comme une récompense ou un châtiment. Elle a encore sa garantie religieuse dans le sentiment de délivrance et de bonheur suprême que l'amour de la sagesse produit déjà ici-bas, par la victoire sur le corps et par l'union avec le bon et le beau, avec le monde du divin. Ici même Platon s'inspire justement d'une croyance fort répandue de son temps, je veux dire des espérances de ceux qui pratiquaient le culte dionysien et de ceux qui étaient initiés aux mystères d'Éleusis. N'emploie-t-il pas les mots des consacrés : « Le purifié et le parfait demeurera avec les dieux », chap. 13, 29? Ne se compte-t-il pas lui-même, non seulement parmi le grand nombre des appelés, mais dans le petit nombre des élus? Ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βάκχοι δέ τε παῦροι, chap. 13. « Beaucoup portent la baguette[3], mais peu sont saisis du délire divin. »

1 Voir plus haut, p. 68 ss.
2. Voir plus haut, p. 159 s.
3. L'emblème des bacchantes, appelée aussi le thyrse, ὁ θύρσος.

Nous devons ici envisager: 1° l'addition faite à la troisième preuve de l'immortalité de l'âme dans le Phédon; 2° certaines indications vagues sur la nature particulière de la certitude d'une vie immortelle.

La troisième preuve. — Déjà, dans notre premier chapitre, p. 74 s., nous avons remarqué comment une des preuves même de l'immortalité de l'âme, la troisième du Phédon, nous indique vaguement que l'immortalité n'est pas une existence pure et simple, une continuation, mais une félicité dont on peut jouir dans la vie présente, de même que, chez Socrate, tel que nous le montre Platon, nous avons affaire à une certitude qui, au fond, n'est pas d'essence analytique, objective et métaphysique, mais qui a sa base psychologique dans un état religieux. Pour parvenir au principe de la doctrine de l'immortalité « platonicienne » dans sa pureté, c'est-à-dire à une idée purement analytique de l'immortalité de l'âme, certitude qui veut donc être indépendante de l'état religieux et moral de l'âme, nous devons nous adresser à d'autres qu'à Platon. Chez lui la base religieuse et morale de cette certitude est encore très visible. Cette troisième preuve contient ceci en particulier, que l'immortalité de l'âme est produite par la vertu, par la séparation de la vie de l'âme et de celle du corps au moyen de la philosophie. L'idée que Socrate exprima et qui provoqua chez ses disciples un recueillement silencieux (chap. 35) signifie, si l'on en tire les conséquences, que le spirituel, le bon, le beau, le monde de la raison et de la sagesse est divin et éternel; dans la mesure où l'âme est purifiée, délivrée de la matière et intérieurement unie à la raison, elle possède la félicité et l'immortalité. Au chapitre 49, nous découvrons une indication analogue. « S'il se trouve quelque chose de beau outre le beau en soi, il ne peut être beau que parce qu'il participe à ce beau même. » On peut en tirer cette conclusion que l'âme possède l'immortalité dans la mesure où par la vertu (qui est la connaissance) elle arrive à prendre part à l'immortelle vie divine. Il est certain du reste que si ce bel écrit de Platon a donné à beaucoup la confiance et la consolation en présence de la mort, cet effet bienfaisant ne résulte pas de la valeur des arguments logiques sur lesquels il s'appuie, mais de l'expérience que la

recherche de la vérité libère et améliore l'âme, et de l'assurance que l'union de l'âme avec le monde des idées, l'enthousiasme pour les choses éternelles ont une vertu propre que le jugement des douze ne peut troubler [1]. D'où vient la force et la beauté de l'espérance éternelle que professe Socrate dans le Phédon ? Ce n'est pas de l'analyse de l'âme humaine, mais de l'amour intérieur de cet homme pour le divin, amour qui l'élève, le rend heureux et le délivre de la frayeur de la mort.

La certitude de la vie future. — En dépit de sa théorie de la connaissance et en dépit de sa croyance en la valeur « objective » de ses conclusions, Platon exprime inconsciemment le pressentiment que la certitude de l'immortalité ne peut être acquise par l'analyse de la raison, mais seulement par la foi. La description du sort futur de l'âme qui est faite à la fin « ne peut être affirmée comme vraie (διισχυρίσασθαι) par un homme de sens », mais « la chose vaut bien la peine qu'on coure le risque d'y croire. C'est un hasard qu'il est beau de courir et dont il faut s'enchanter soi-même » (ἐπᾴδειν, chap. 63). Comment cet ἐπᾴδειν [2] ne nous rappellerait-il pas les essais qui ont été faits à notre époque pour séparer les procédés des sciences objectives et la certitude des choses éternelles dans son mode personnel et actif où le « cœur », au sens de Pascal, doit prendre

1. Le même fait peut être jugé différemment. D'après Xénophon l'assurance de Socrate devant la mort est causée par la joie d'échapper à l'affaiblissement des facultés dans la vieillesse. Le châtiment de la mort aurait été ainsi un moyen glorieux d'éviter ces misères et par les paroles dépourvues de modestie qu'il avait adressées aux juges il aurait provoqué volontairement sa peine. Platon met en lumière la grandeur d'âme du sage qui ne craint pas la mort, mais qui, au contraire, par la possession de la vertu, a la sagesse et le bonheur. Comp. S. Ribbing, *Socratische Studien*, I, 45 ss., *Upsala Universitets Årsskrift*, 1870. Si ce problème ne peut être résolu historiquement, nous pouvons au moins regarder comme une propriété de l'esprit grec les idées de Socrate, soit qu'elles lui aient vraiment appartenu, soit qu'elles lui aient été attribuées.

2. Cpr. par exemple la doctrine du cardinal Newman : « Si la certitude est acquise par l'assentiment, par un consentement passionné à ce qui, au point de vue de la raison, n'est que probable, la certitude devient « une habitude de l'esprit », un état mental ». P. D. Chantepie de la Saussaye, *Zekerheid en Twijfel*, p. 136 s.

part[1] ? A cet endroit l'ἐπᾴδειν est employé par l'auteur du Phédon, à propos d'un « mythe » qui ne résulte pas nécessairement de la connaissance analytique que peut avoir la raison, de l'immortalité de l'âme. ἐπείπερ ἀθάνατόν γε ἡ ψυχὴ φαίνεται οὖσα, τοῦτο καὶ πρέπειν μοι δοκεῖ καὶ ἄξιον κινδυνεῦσαι οἰομένῳ οὕτως ἔχειν. Mais, auparavant dans le dialogue, le mot est appliqué d'une façon plus intéressante et qui touche davantage à la question fondamentale de la certitude de l'immortalité de l'âme. Plaisantant à demi, Socrate donne à ses disciples le moyen de vaincre la crainte enfantine que le vent n'emporte l'âme, quand on meurt. « Il faut se servir quotidiennement de l'enchantement, ἐπᾴδειν, jusqu'à ce qu'on soit guéri de cette peur ». Il leur faudrait partout chercher des enchanteurs, ἐπῳδός, puisque Socrate ne serait plus longtemps avec eux pour les enchanter. Mais ils trouveront en eux-mêmes les meilleurs enchanteurs (chap. 24).

Puis, Socrate exprime sa pensée sur la nature de l'âme, sur la nécessité de délivrer l'âme des chaînes corporelles, et sur le devoir de contempler le vrai, le divin, l'immuable en suivant toujours la raison. « Lorsque l'âme agit ainsi », et nous pouvons ajouter sans changer l'idée de Socrate, *seulement* lorsque l'âme agit ainsi et qu'elle « est nourrie par la raison, *elle est persuadée* qu'elle doit vivre, de même tant qu'elle sera unie au corps, et qu'après la mort, rendue à ce qui est de même nature qu'elle, elle sera délivrée de tous les maux qui affligent la nature humaine » (chap. 34). La certitude de cette vie immortelle est donc inséparablement liée à la contemplation du beau, etc., c'est-à-dire à l'union avec ce qui est divin.

Pour Platon aussi l'immortalité de l'âme n'était pas en dernier lieu une conclusion philosophique, mais un bien religieux. Socrate dit à Simmias (chap. 8) qu'il compte être l'objet de la sollicitude des dieux dans l'autre vie, aussi bien que dans la vie présente. Mais la foi de ses ancêtres ne lui avait pas donné un dieu tel qu'il pût trouver dans l'union avec lui la réalisation parfaite de son aspiration à la félicité. Et malgré sa piété à l'égard de la religion populaire, sa foi d'une

1. A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, 1re éd., p. 381 ss.

essence plus haute et plus pure condamna involontairement les dieux populaires à disparaître. Il n'en est pas moins certain que la félicité qui était la sienne et qu'il décrivait est d'espèce religieuse et appartient à l'histoire de la religion. « Avoir un Dieu, c'est posséder quelque chose en quoi le cœur se confie tout entier. » Nous avons déjà montré la parenté existant entre le culte des mystères d'Éleusis et le Phédon. Socrate aussi était un des initiés. Il savait qu'il appartenait au nombre de ceux qui étaient saisis par le dieu; mais ajoute-t-il, « ce ne sont d'après mon opinion que ceux qui ont aimé la Sagesse, de la juste manière », οἱ πεφιλοσοφηκότες ὀρθῶς (chap. 13). C'était là sa religion à lui.

3. — Comparaison entre le Nirvâna et l'immortalité d'après le Phédon.

Socrate et Platon représentent le second des deux points culminants de la culture religieuse indo-européenne en dehors du christianisme, et dont le premier fut le bouddhisme authentique.

Aussi bien dans la conception de Dieu que par sa notion du contenu de la félicité, Socrate, tel que Platon nous le présente dans le Phédon, est animé d'un esprit tout différent de celui du bouddhisme[1]. En les comparant l'un avec l'autre, nous nous bornons à signaler seulement les dissemblances les plus caractéristiques. Pas plus que lorsque nous aurons à comparer la vie éternelle du christianisme avec le Nirvâṇa et avec l'immortalité du Phédon, nous n'oublions ici, que même là où des ressemblances se font jour, et où l'on est prompt à conclure à des identités et à des analogies, l'œil attentif et respectueux de la réalité s'aperçoit facilement de la différence foncière du génie de ces esprits, nés dans des civilisations si éloignées l'une de l'autre et doués d'une façon si individuelle.

L'idée de Dieu. — Chez Socrate la foi en Dieu n'a pas l'importance suprême que nous sommes accoutumés de trouver

1. Mort de Gautama Bouddha 477 avant J.-C., mort de Socrate 399 avant J.-C.

dans l'histoire des religions. Mais les divinités de la foi populaire existent pour lui. Il est lui-même le serviteur d'Apollon (chap. 35). Les dernières paroles du maître à Criton au moment de sa mort concernent un devoir religieux : « Nous devons un coq à Asklépios, n'oubliez pas de le lui offrir. » L'homme est la propriété des dieux, non la sienne propre. Pour cette raison, il ne doit pas porter la main sur ce qui appartient aux dieux, c'est-à-dire il ne doit pas attenter à sa propre vie (chap. 6). Il pria les dieux, en vidant la coupe, de lui accorder un heureux voyage dans l'autre monde (chap. 66), où, comme le disent les initiés, il demeurera dans l'éternité avec les dieux (chap. 13, 29), qui sont de très bons seigneurs (chap. 8, 13).

Le pressentiment d'une foi en Dieu plus élevée et plus pure que les formes de la religion populaire, se montre dans les paroles de Socrate sur *un* Dieu, *le Dieu sage et bon* (chap. 29). Ce n'est pas sans être appelé par la divinité qu'il va vers la terre des morts (chap. 2). Avec confiance il a attendu les ordres de la divinité pour quitter la vie (chap. 6), de même que l'œuvre de sa vie a été accomplie d'après le commandement de Dieu, προστέτακται ὑπὸ τοῦ θεοῦ πράττειν (*Apologie,* ch. 22). « Dieu même, ὁ θεὸς αὐτός, nous délivrera » (*Phédon*, ch. 11). L'âme de Socrate se rendra auprès du Dieu bon et sage en passant par la mort (chap. 29).

Notion de la félicité. — Cela signifie également que l'existence future sera une félicité *positive.* Le fils de Sâkya, rongé par l'amertume de cette *vie,* ne cherchait qu'*une* seule chose, la libération, la *délivrance* de la misère de l'être, la délivrance de tout bonheur et de toute peine qui agitent le miroir de l'âme. Par là le but était atteint. Quant à savoir ce qu'était ce bonheur, l'horizon en était fermé aux regards de l'illuminé. Il est vain de vouloir connaître ou posséder quelque chose de plus que le négatif : « Comme la mer immense n'a qu'un goût, celui du sel, de même cette croyance et cette discipline n'ont qu'*un* seul goût, celui de la délivrance ». Comme il y a loin de cette tranquillité mélancolique et indifférente à l'effort noble et vivifiant du sage, dont la pensée, ardente à connaître, à embrasser toute vérité dans le ciel et sur la terre, arrive, en

passant par les ténèbres et les illusions, à posséder le bien éternel, incorruptible ! Au-delà de la mort, il y aura, pour Socrate, le bien le plus haut qu'un homme puisse atteindre. Souvent, nous rencontrons là des expressions désignant un bonheur positif, εὖ πράξειν (ch. 2), εὔελπις εἶναι ἐκεῖ μέγιστα οἴσεσθαι ἀγαθά (ch. 8), εὐδαίμονι (ch. 29), εἰς μακάρων δή τινας εὐδαιμονίας (ch. 64), etc.

Le Phédon enseigne que le bonheur dans la vie future est accordé au sage par un jugement divin qui châtie ou récompense; cependant la place relativement moins importante que l'idée de Dieu occupe chez Socrate et chez Platon prouve que le lien entre la vie présente et la vie future dans leur foi ne peut être considéré comme établi par un jugement de Dieu en récompense ou en punition de la conduite en ce monde. Demandons-nous en quoi consiste la félicité, nous trouvons, entre la vie présente et la vie future, un lien beaucoup plus intime et plus caractéristique de l'ensemble de leur doctrine. Le bien dont jouit le sage après la mort est la raison, la sagesse, φρονήσεως, qui *là seulement peut être possédée sans mélange* (11, 12). Ici, dans cette vie, le *corps* est un empêchement continuel à connaître la vérité (11), une tentation perpétuelle pour l'âme, une source d'illusion, d'erreurs, de frayeurs, de désirs, enfin de tout mal. Quand l'âme a la connaissance au moyen du corps, elle s'égare; quand elle cherche à savoir, sans le corps, elle atteint le pur et l'immortel (27). Quand l'âme est délivrée du corps, elle demeure sans trouble dans ce qui lui est semblable, dans le pur, dans le spirituel, dans l'invisible. Mais elle n'entre pas subitement dans cet état ; elle a dû commencer à l'atteindre dans ce monde. L'âme du philosophe méprise le corps et cherche à vivre par elle-même (10, 29). Oui, moins l'union avec le corps est grande, plus l'homme est près de la vérité (ch. 11). C'est pourquoi l'âme du philosophe est au-dessus de la jouissance, des plaisirs, de la peine, de la frayeur (ch. 33). Il lui faut ici être purifiée (11, 34) et être délivrée de ce qui est corporel par la philosophie, par la contemplation du vrai, du divin, de l'immuable ou bien son état corporel la suit jusque dans l'autre monde et la fait renaître de nouveau. C'est-à-dire, la félicité est une propriété actuelle qu'on pos-

sède déjà dans cette vie, mais dont on ne jouit plus librement que par la mort. Donc il y a quelque chose de positif dans la félicité, la philosophie, la sagesse, le travail de l'esprit, dans la recherche de la vérité. Mais cet élément positif est en contradiction avec la vie corporelle. Le corps n'est qu'un empêchement.

Donc, dans le platonisme les indications sur un lien positif entre la félicité et la vie corporelle manquent; seule la culture de la raison par la philosophie, sans l'intermédiaire du corps, a un lien positif avec l'immortalité. Pour le bouddhisme, même ce lien entre la vie et le but final, le Nirvâṇa, n'existe pas. Car la connaissance bouddhiste des causes de la souffrance et des moyens de la supprimer n'a pas de contenu positif; son but est purement négatif, la délivrance.

Notion de la mort. — Pour Gautama, la mort est tout à fait indifférente. Dans le Nirvâṇa tout est déjà fini; il n'y a point de mort pour le parfait; il a abandonné l'activité et le mouvement de l'être pour le repos éternel. Socrate, lui, regarde la mort comme meilleure que la vie (6); il la salue comme une délivrance souhaitée qui vous libère de tout ce qui sépare le sage de la félicité dans la vie de la raison. Si la mort corporelle est plus désirée par Socrate que par Bouddha, cela vient de ce que chez le premier il y a une aspiration plus puissante à la plénitude de la vie. Pour l'un comme pour l'autre, la vie de la terre avec ses joies et ses peines est un mal. Après la mort, le malheur est de n'être pas tout à fait mort, mais de renaître à la vie de la terre. La vie éternelle consiste à mourir au corps ici-bas déjà, à mourir complètement et à en être séparé à la fin de la vie.

Il n'est pas étonnant que le suicide se présentât à tous deux comme une façon naturelle de parvenir à la félicité. On raconte du moine bouddhiste Godhika qu'il se donna la mort en s'ouvrant une veine[1]. Chez Bouddha comme chez Socrate, il nous faut regarder l'interdiction du suicide comme l'effet d'un instinct religieux vraiment sain, d'un sentiment profond du pouvoir de Dieu sur les hommes ; car cette interdiction,

1. H. Oldenberg, *Buddha*, 2e éd., p. 289.

surtout chez le dernier, était en contradiction avec son système, de sorte qu'il l'a appelée « étonnante » et à ce qu'il lui semblait, « déraisonnable » (chap. 6), lorsque dans une parole célèbre, éminemment caractéristique, il interdisait de se donner la mort. Gautama dit : « Je ne demande pas la mort, je ne demande pas la vie, j'attends que l'heure vienne comme un serviteur qui attend son salaire » [1]. Socrate assure que nous autres hommes, « nous sommes ici comme à un poste de vigie que nous ne devons jamais abandonner de notre propre volonté ». Socrate emprunte cette belle parole au langage des mystères. Il l'explique par ce fait que l'homme est la propriété des dieux; c'est pourquoi nous devons attendre jusqu'à ce qu'un dieu ordonne.

L'esprit de l'homme est singulier. La même vie éternelle, en communion avec la divinité, signifiait pour les Égyptiens, d'après le Rigvéda de l'Inde, pour la foi gâthique en Ameretât, pour les Grecs d'Homère, pour les Chaldéens, pour les fidèles d'Israël : rester dans le corps, ne pas voir « le sombre lieu », la tombe, le royaume des ombres, mais demeurer dans la terre des vivants. Un jour vint où une culture plus raffinée, dans l'Inde et dans la Grèce, fit envier le sort de ceux qui mouraient jeunes; alors on attendit la mort dans la paix de l'esprit et même dans le désir d'atteindre à la plénitude de la sagesse. Enfin c'est encore une autre conception que nous trouvons dans la foi chrétienne. Elle nous apprend qu'on possède la vie éternelle dans la vie et dans la mort, par le Christ.

Note sur le platonisme et la brahmavidyâ. — Le platonisme avec toutes les idées qui en sont issues et le bouddhisme occupent ensemble une place à part dans l'ensemble des croyances sur la vie future que nous considérons ici. Mais il ne faut pas oublier pour cela les différences fondamentales existant entre les deux doctrines. Le platonisme ressemble plutôt sous ce rapport à la *brahmavidyâ*, c'est-à-dire à l'idéalisme brahmanique d'où est sorti le bouddhisme, en éliminant, à cause de son caractère religieux et antimétaphysique, la possibilité et l'utilité de connaître l'existence de ce même *brahman* et *âtman* qui est

1. Oldenberg, 2e éd., p. 287.

l être, la réalité infinie, pour la philosophie brahmanique dans ses différentes branches. Mais même entre ces conceptions idéalistes des Indes et la métaphysique issue de l'idéalisme de Platon, la différence est très considérable malgré le rôle analogue qu'elles ont eu dans le développement spirituel de ces deux races indo-européennes. Même dans les esprits qui en ont subi l'influence et qui ont été le plus panthéistes et le plus mystiques, le platonisme n'a jamais eu le caractère négatif, abstrait et quiétiste qui est celui de la pensée indienne dans son plus haut développement logique. Ainsi l'idée platonicienne du bien éternel a toujours gardé dans ses conceptions quelque chose de plus positif et de plus riche que les notions correspondantes de l'Inde.

Selon ces deux conceptions idéalistes des Indes et de la Grèce, l'ignorance est l'origine des égarements et du mal et la connaissance constitue le chemin du salut et la plus haute préoccupation de l'homme. Mais malgré la place prépondérante et suprême que la connaissance occupe dans chacune d'elles, il y a un abîme entre ces deux sortes de connaissances. Pour l'idéalisme brahmanique, la connaissance est une formule dogmatique plus ou moins compliquée, une pratique méthodique proposée à l'esprit pour arriver à l'état de perfection, au salut. Pour l'idéalisme platonicien, la connaissance, l'amour de la sagesse a un but positif en elle-même, elle est vraiment la recherche de la vérité.

CONCLUSION

Dans les anciennes religions des Indo-Européens nous trouvons presque partout une divinité assez semblable : un dieu suprême de la nature [1]. Ce n'est pas ici le lieu de citer les différentes formes qu'elle a prises chez tous les peuples. Nous constatons seulement que lorsque les deux plus grands génies religieux indo-européens, en dehors de ceux qu'a produits le christianisme, ont voulu décrire la félicité éternelle, cette divinité suprême n'a pas suffi. Nous devons rechercher le ca-

1. J. Darmesteter, *Le dieu suprême des Aryens* dans les *Essais orientaux*, p. 105 ss.

ractère religieux de leur victoire sur la mort dans les formes étranges d'une « doctrine de salut » sans sauveur, et d'un « amour de la sagesse » φιλοσοφία, plutôt que d'un amour pour un Dieu déterminé. Bouddha et Socrate, chacun d'une manière caractéristique, ne présentent pas les notions que nous sommes accoutumés à trouver dans les religions. Mais cela n'empêche pas que tous les deux aient une place dominante dans l'histoire des religions.

Un seul peuple parmi les Aryens, un seul parmi les Sémites, quoique tous deux aient été chassés de leur patrie, ont été fidèles à leur dieu national. Pour le petit nombre des descendants des antiques zoroastriens, les Parsis très cultivés de Bombay, Ahura-Mazda, le « Très sage Seigneur », est le dispensateur de la plus haute félicité qu'ils puissent imaginer. La culture mazdéenne seule a, comme nous l'avons déjà vu, atteint son développement religieux le plus élevé sans avoir pris scandale de son dieu. Mais, malgré la pureté de sa foi en Dieu, et malgré sa saine morale, les prophètes de Mazda n'ont pas connu les sommets et les profondeurs de la vie religieuse comme ceux dont nous venons de parler.

Une seule fois dans l'histoire des religions, chez les Sémites, nous trouvons une piété qui a pu sonder les profondeurs les plus obscures du sentiment religieux et s'élever aux sommets les plus lumineux de la félicité, sans avoir eu besoin de changer le Dieu de ses pères contre un autre conducteur. Les peuples les plus avancés en civilisation parmi les Aryens ont trouvé, dans la connaissance de ce Dieu, le « Père céleste », la félicité, la vie éternelle que leurs dieux du ciel avaient été incapables de leur donner.

III

VIE ÉTERNELLE DANS LE CHRISTIANISME.

1. — Le christianisme primitif.

La conception de Dieu qu'avait Jésus, d'après la tradition synoptique, impliquait une idée de l'essence de la vie éternelle tout autre que celle que nous avons trouvée chez le Bouddha et chez Socrate.

a) *Les Synoptiques.*

Dans les *Synoptiques, Marc*, **12**, 27; *Matt.*, **22**, 32; *Luc*, **20**, 37[1], Jésus donne une preuve première de la vie de certains morts dans sa réponse à la question captieuse des Sadducéens sur la résurrection. Cette réponse est déduite, d'après la méthode rabbinique, des paroles de Dieu dans l'Exode 3, 6[2] : « Je suis le Dieu d'Abraham et le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob. » Jésus ajoute : « Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais le Dieu des vivants. » Par conséquent Abraham et Isaac et Jacob et tous ceux qui appartenaient à Dieu, devaient vivre dans la mort et en dépit de la mort. La vie éternelle ne dérive pas d'une qualité naturelle de *l'homme*, c'est-à-dire de la nature indestructible de l'âme, mais de la nature de *Dieu*[3]; elle n'est pas dérivée du besoin moral d'une récompense ou d'un châtiment après la mort, mais de l'union religieuse avec Dieu. Dans ces paroles, Jésus tire la conséquence la plus claire qui soit possible du pressentiment hardi que nous avons constaté

1. Voir H. Berlage, *Theologisch Tijdschrift*, XXXII, 353.
2. On se demande pourquoi Jésus n'a pas plutôt choisi un texte du Deutéro-Ésaïe, des Psaumes ou de Daniel. La raison est claire. Les Sadducéens ne reconnaissaient de l'autorité canonique qu'à la Tôrâh.
3. Voir Malan, *Revue de théologie et de questions religieuses*, 1895, p. 521.

chez quelques psalmistes, pages 349 ss. : Dieu est vie, j'appartiens à Dieu, la mort ne peut donc pas me causer de dommage. Luc a fait une addition qui, d'après la remarque de H. Holtzmann, dans le *Handcommentar*, rappelle un peu le passage **14**, 8 de l'Épître aux Romains, sans que la pensée de ce passage soit identique à celle prononcée chez Luc, **20**, 38 : πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσιν, chez Dieu, devant Dieu, en Dieu, il n'y a point de mort.

La nouvelle conception de Dieu qu'avait Jésus : « Mon Père céleste » et « votre Père céleste » avait une portée profonde pour l'intelligence du bien éternel et religieux consistant dans l'union avec ce Dieu.

1° Si Dieu est un père, la relation du fidèle à son égard est la foi, la confiance, et non pas la connaissance intellectuelle, ni l'absorption mystique. 2° Si Dieu est « notre » père, la vie éternelle en union avec lui comporte l'amour pour le prochain. Chez le Bouddha et chez Socrate, le commandement d'amour concerne le monde inférieur dont on se dégage dans la phase la plus élevée de la religion. 3° Si ce père est le créateur du monde et son Seigneur, la vie éternelle ne peut être comprise comme un état purement négatif vis-à-vis des choses qu'il a créées. La pensée de l'Évangile sur ce point a été bien résumée dans I Tim. **4**, 4 : πᾶν κτίσμα θεοῦ καλόν. 4° Il est surtout remarquable que Jésus ne se confonde jamais avec les autres et ne dise jamais : « Notre Père ». Cela ne lui arrive même pas, quand il prononce la prière : « Notre Père », qu'il place dans la bouche de ses *disciples*[1]. Mais pour lui Dieu est « mon Père » et « votre Père ». Nous voyons déjà par là que Jésus réclame une situation particulière à l'égard du bien religieux qui doit vaincre la mort.

Cependant ce n'est pas chez les Synoptiques que nous trouvons les expressions les plus caractéristiques de l'expérience chrétienne originale de la vie éternelle en tant que propriété de la vie présente, mais chez Jean et chez Paul. « La vie » (ἡ ζωή) et « vie éternelle » (ζωὴ αἰώνιος, sans article) paraissent souvent en vérité chez les Synoptiques, de même que ces mots

1. Ainsi l'idée d'un médiateur n'est pas complètement absente même du Sermon sur la montagne, comme le prétend H. Oort dans *Theologisch Tijdschrift*, 1900 (XXXIV), p. 26.

étaient usités dans la littérature juive de ce temps; mais là ils s'appliquent à l'*avenir*. Cette vie éternelle appartient au nouveau monde qui est attendu. La vie éternelle déjà présente dans la vie actuelle est enseignée dans le quatrième Évangile et le contenu de l'idée, à défaut de termes, se trouve chez Paul. Chez tous deux, ce dogme est en étroite connexion avec la foi en la *messianité de Jésus*.

Plusieurs peuples ont nourri l'espérance qu'une époque arriverait où la mort serait vaincue. Nous avons examiné ces idées dans les chapitres 3 et 4. Ainsi, « selon le rêve chéri des brahmanes, après la consommation des siècles, la mort prendra ses vacances; l'homme régnera redevenu dieu, s'unira avec le ciel, et désormais, il n'y aura plus de souffrance, plus d'imperfection[1]. » Virgile avait emprunté à Ésaïe, par l'intermédiaire des Sibylles juives, les traits principaux de sa célèbre description de l'âge d'or à venir, dans sa quatrième Églogue[2]. Déjà avant, l'Avesta avait enseigné qu'une époque viendrait où il n'y aurait plus de mort (*Yasna*, 48, 1). Seuls les adorateurs de Mazda et les Juifs et ceux qui reçurent d'eux leur foi rattachèrent cette espérance à un sauveur du monde dont ils attendaient la venue. Et seuls les Juifs qui reconnurent le Messie en Jésus ont cru que cette espérance s'est réalisée dans le présent.

La théologie juive du temps de Jésus n'était pas d'accord sur la question s'il n'y aurait plus de mort dans le royaume du Messie. On peut y distinguer deux courants : dans l'un, le royaume du Messie aurait une durée limitée; d'après l'autre, la mort en serait tout à fait bannie, car dans l'un on plaçait le royaume du Messie à « l'époque actuelle » dont il devait être la conclusion, dans l'autre le royaume du Messie appartenait à « l'époque future », הָעוֹלָם הַבָּא[3]. Encore dans le Talmud (*Sanhedrin*, 99 *b*) une masse d'indications contradictoires sont données sur la durée « des jours du Messie[4] ». Siphrê, 134 *a*, et

1. Alex. Chodzko, *Contes slaves*, p. 385.
2. A. Sabatier, *Note sur un vers de Virgile* dans *Bibliothèque de l'École des Hautes-Études, Sciences religieuses*, t. X.
3. S. A. Fries, *Det fjärde evangeliet och hebreer-evangeliet*, 91, note 1.
4. Oehler, von Orelli dans Herzog und Plitt, *Realencyclopädie*, 1re éd., IX, 665.

Pᵉsîqtâ', 29 *a*, limitent les jours du Messie à trois générations, דורות. Dans la 'Abôdâh Zarâh, 9 *a*, la durée du royaume messianique est beaucoup plus considérable : deux mille ans, laps de temps formulé dans un intérêt chronologique pour remplir les six mille ans du monde. La liste la plus complète, d'après F. Weber [1], est donnée dans Tanḥumâ' Ekeb, 7, où l'on indique les opinions qu'avaient plusieurs rabbins à cet égard. Ils donnaient à cette époque une longueur de 40 ou 100 ans, de 400 ou de 600 ans, de 1000 ou de 2000 ans ou enfin de 7000 ans. Cette diversité d'opinions remonte plus haut. Ésaïe, **65**, 20, avait dit que dans la Jérusalem de l'avenir chaque non-maudit atteindrait au moins cent ans, demeurant encore jeune. Nous trouvons au Livre de Hénoch éthiopien, chap. **25**, dans sa plus ancienne partie (celle qui date du IIᵉ siècle av. J.-C., au moins d'environ l'an 100 av. J.-C.), qu'à la fin la même longue vie qu'à l'origine sera accordée aux hommes. Après le « grand jugement », les élus devront manger de l'arbre de vie et, ajoute Mikaël, « ils vivront une longue vie sur la terre, comme tes pères ont vécu : et dans leurs jours ni chagrin ni peines, ni ennui, ni calamité ne les affligera » (**25**, 6). D'après le IVᵉ Esdras, qui date de l'ère chrétienne, le Messie et ses fidèles mourront après quatre cents ans pour ressusciter avec tous les morts.

Mais, depuis Ésaïe, **25**, 8, il y a une idée plus répandue, c'est que la mort serait exclue *pour l'éternité* du royaume du Messie. Comme M. Fries l'a montré dans son intéressant exposé (*l. c.*), cette idée est celle de la plupart des apocalypses de l'époque de Jésus-Christ. Les évangélistes aussi, par exemple dans la courte apocalypse des Synoptiques (*Marc*, **13**; *Matthieu*, **24**; *Luc*, **21**), affirment que le royaume du Messie appartient *au futur éon* et que la mort en sera bannie. Jésus a dit que quelque-uns verraient le temps où la mort disparaîtrait (*Marc*, **9**, 1; *Matthieu*, **16**, 28; *Luc*, **9**, 27).

Si Jésus était le Messie, cette conséquence ne pouvait être évitée, que *le règne de la mort était terminé, que la vie éternelle était présente*; et en effet, *on a tiré cette conclusion*. Voilà la

1. *Jüdische Theologie*, 2ᵉ édit., p. 372.

forme unique au cours de l'histoire des religions, sous laquelle l'expérience chrétienne et intime de la vie éternelle a d'abord pris conscience d'elle-même et s'est manifestée au monde, marquant la date la plus remarquable dans l'histoire des idées de la vie future. Jamais n'a été conçue une représentation plus féconde de la victoire de la religion sur la mort que cette idée en apparence paradoxale et inacceptable.

Il nous faut examiner ici quelle en a été l'influence sur les conceptions du quatrième évangéliste de ἡ ζωή et de ζωὴ αἰώνιος, et sur les idées analogues de Paul. Quoique la doctrine de Paul soit postérieure à celle de la souche originaire du quatrième Évangile, qui dérive, à mon avis, d'une conception plus simple que celle de Paul, nous commencerons par l'étude de ces épîtres pauliniennes; car les lettres de l'apôtre Paul sont les plus anciens documents écrits que nous possédions du christianisme primitif. Ensuite nous aborderons les idées du quatrième Évangile sur la vie éternelle. Enfin nous aurons à examiner, si Jésus lui-même par ces paroles a fait naître l'idée que la vie éternelle est quelque chose d'actuel. Nous ajouterons une comparaison succincte de cette doctrine avec celle du Bouddha et celle de Socrate.

b) *Paul.*

On s'est beaucoup occupé de nos jours de l'eschatologie de saint Paul. MM. Kabisch et Teichmann y ont consacré des monographies remarquables, de nombreux ouvrages plus généraux s'en sont occupés. Un résultat important de ces travaux, c'est qu'on a découvert que l'expérience de la vie avait eu un effet visible sur la doctrine de Paul et, autant que je sache, M. Sabatier est le premier qui en a fait l'observation explicite. La conception de la vie future chez saint Paul offre un développement. Encore dans la lettre aux Thessaloniciens et dans la première aux Corinthiens (15), il croit que les vivants verront la venue de Jésus-Christ. Mais l'expérience de la vie l'a amené de plus en plus à la conviction qu'il devait s'en aller de ce monde comme les autres, mais que la mort ne lui causerait ni perte, ni dommage, car aussitôt après la mort

il serait uni au Seigneur. — Pourtant dans l'Épître aux Philippiens, il parle encore de la possibilité de parvenir à la résurrection (3, 11) et à la transformation lors de la venue de Jésus-Christ (v. 21). — L'autre idée de l'apôtre est exprimée dans la seconde Épître aux Corinthiens. Même si la tente terrestre de l'apôtre « est détruite », il sait « qu'il a dans le ciel un édifice qui est l'ouvrage de Dieu, une demeure éternelle qui n'a pas été faite de main d'homme » (II *Corinthiens*, 5, 1). En vérité on ne saurait avec M. Teichmann attribuer à l'influence grecque cette évolution d'opinion. M. de Faye, dans la *Revue de l'Histoire des Religions* (XXXVIII, p. 394), a montré que Paul ne parle même pas dans cette deuxième Épître aux Corinthiens de la délivrance de l'esprit de ses liens corporels selon la conception hellénique. Mais bien au contraire, il redoute qu'à la mort il ne soit trouvé nu et non habillé (II *Corinthiens*, 5, 3 : εἴ γε καὶ ἐνδυσάμενοι οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα). Paul a toujours conservé la pure croyance juive que l'âme, même dans la vie future, posséderait un « corps », un organe. En vérité, dans la première Épître aux Corinthiens (15), il repousse la pensée[1] grossière qu'en Christ ou dans la résurrection chrétienne, le corps puisse être le même que celui qui est couché dans la tombe ; mais il n'a pas abandonné l'idée qu'il pût y avoir alors un corps spirituel, σῶμα πνευματικόν. Les raisons du développement de la doctrine de Paul sur la vie future ne sont pas hors de lui, mais en lui. D'une part, il a vu plusieurs fois la mort de près ; d'autre part et surtout il a conscience d'*être dans les mains de Dieu, grâce au Christ, sans que rien ne puisse prévaloir là contre.* Aussi ne fut-il point scandalisé quand les années passèrent, que ses amis moururent, que son corps mortel vieillit et s'affaiblit, sans que le Seigneur eût paru dans la nuée. Sa confiance en la vie éternelle n'en fut point ébranlée. Il exprime ainsi son bien éternel : « Car j'ai l'assurance que ni la mort, ni la vie, ni les anges, ni les dominations, ni les choses présentes, ni les choses à venir, ni les puissances, ni la hauteur, ni la profondeur, ni aucune autre

1. Luther s'oppose aussi à la *resurrectio carnis* et veut mettre à la place la résurrection du corps (Le Grand Catéchisme, troisième article du Symbole apostolique).

créature, ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu manifesté en Jésus-Christ, notre Seigneur » (*Rom.* 8, 38, 39).

Paul ne s'est pas contenté d'exprimer sa certitude inébranlable; suivant son tempérament de rabbin et de théologien, il a voulu en formuler une doctrine systématique. Cela n'a pas été fait par l'emploi de ce terme : « vie éternelle » qui, dans toute la littérature paulinienne comme chez les Synoptiques et dans l'apocalyptique juive désigne la vie future (*Rom.*, 6, 23; *Tit.* 3, 7; I *Tim.* 1, 16; II *Tim.* 1, 1; *Rom.* 5, 21, cfr. verset 17, où cependant le lien intérieur de la vie future avec la vie en Christ est visible). Mais Paul désigne, comme la littérature johannique, les oppositions de la vie religieuse dans le monde présent par les mots *vie* et *mort* (*Rom.* 7, 10; 8, 2). Notre vie est cachée ici avec le Christ en Dieu ; lors de la révélation du Christ, cette vie sera manifestée en gloire (*Col.* 3, 3 s.).

Paul a formulé sa doctrine originale de la suppression de la mort pour le chrétien et de l'éternité de la vie en Dieu, d'une tout autre manière, en accord avec sa prédication du « Christ *crucifié* ». II Cor., 5, 14-17, en est le passage fondamental. L'analyse magistrale que le Dr H. P. Berlage a donnée de ce passage dans le numéro de juillet 1898, p. 343 ss. du *Theologisch Tijdschrift*, m'a fait reconnaître dans la théologie de Paul sa conception authentique de la vie éternelle réalisée dès ici-bas par l'union avec Dieu. J'ai été confirmé ainsi dans l'opinion que le développement général de cette idée m'avait suggérée et qui avait déjà éclairé pour moi l'Évangile d'une vive lumière. Voici les paroles de Paul : « Un seul est mort pour tous, tous donc sont morts : et il est mort pour tous, afin que ceux qui vivent ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et ressuscité pour eux. Ainsi, dès maintenant, nous ne connaissons personne selon la chair ; et si nous avons connu Christ selon la chair, maintenant nous ne le connaissons plus de cette manière. Si quelqu'un est en Christ, il est une nouvelle créature. Les choses anciennes sont passées ; voici, toutes choses sont devenues nouvelles. » Ce que le vénérable exégète hollandais a mis en lumière et ce qui est remarquable en effet, c'est que le verset 15 qui commence par

ἵνα, « afin que ceux qui vivent ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour lui, » n'est point une exhortation morale à vivre dans un nouvel esprit, mais dépeint positivement un état nouveau dans lequel se trouve le chrétien, grâce à la mort de Jésus, aussi nettement qu'il s'agit d'un état, dans la pensée correspondante : « Tous sont morts, quand il est mort pour tous. » La mort de tous et la vie de tous sont deux faits religieux que Paul constate et qui ont leurs raisons dans la mort et dans la résurrection du Christ ; ces expressions ne désignent pas ici des dispositions morales, dont il faudrait éviter l'une et acquérir l'autre. Selon l'opinion de l'apôtre, la mort *devait* arriver. La mort est le salaire du péché. Puisque tous ont péché : par une nécessité à laquelle on ne pouvait échapper, tous devaient mourir. C'est en effet ce qui est arrivé. Mais comment ? Le Christ est mort pour tous et *en fait*, par sa mort, *tous sont morts*. Le tribut a été payé à la mort [1]. Les vivants ne vivent pas plus longtemps la vie de la chair, qui appartient à la mort, mais ils vivent la vie du Christ. Une nouvelle époque a commencé par la mort du Christ et par sa résurrection. Paul et les chrétiens ont dépassé la mort. Le seul point sur lequel je ne sois pas d'accord avec le Dr Berlage, c'est sur l'étendue que Paul donnait à cette délivrance de la mort ; M. Berlage pense que Paul l'étendait à toute l'humanité. Les paroles de Paul, vers. 17 : « Si quelqu'un est en Christ », rendent possible, me semble-t-il, la supposition qu'au verset 14, il ne parle que de ceux qui ont la foi [2]. Dans la mort du Christ et dans sa résurrection et par cette mort et cette résurrection, qui donnent une connaissance spirituelle du Christ, telle que l'apôtre l'a acquise sur le chemin de Damas, chacun de ceux qui sont dans le Christ devient une nouvelle créature. « Les choses anciennes sont passées, voici toutes choses sont devenues nouvelles. »

N'est-ce point là le langage bien connu de l'eschatologie,

1. « Le salaire du péché, c'est la mort. Le pécheur qui subit la mort a payé sa dette. » A. Sabatier, *L'apôtre Paul*, 3e éd., p. 404.

2. « Le Christ meurt pour faire mourir les pécheurs avec lui... En effet, l'apôtre répète à chaque ligne que le pécheur par la foi meurt réellement avec le Christ, *Rom.*, 7, 4 ; *Gal.*, 2, 20 ; *Rom.*, 6, 1-8, etc. », *l. c.*

celui des désirs et de l'espérance? N'est-ce pas une idée correspondante à celle de l'Apocalypse de Jean (**21**, 5) : « Vois, je fais toutes choses nouvelles » et à l'espérance de nouveaux cieux et d'une nouvelle terre exprimée dans l'Apocalypse de Jean (**21**) et dans la seconde Épître de Pierre[1]. Ce qu'il y a de remarquable, c'est que les *mêmes expressions qui dans l'apocalyptique juive et chrétienne désignent les événements de l'eschatologie future sont employées par l'apôtre des Gentils comme si ces faits se fussent passés déjà dans et par la mort et la résurrection de Jésus-Christ*. C'est la traduction paulinienne de la foi chrétienne primitive. Jésus est le Messie, donc le temps de la mort est terminé. Pour Paul le plus grand événement de sa vie n'était pas sa propre mort qui était à venir, mais la mort de Jésus qui était passée. Jésus étant mort pour lui, il n'y a plus que vie pour lui, vie dans le Christ vivant. La disparition de Paul devient un événement secondaire, qui ne comporte aucun changement important, puisque Paul appartient au Seigneur et non pas à lui-même ni aux conditions changeantes de la vie. L'apôtre exprime la même certitude dans l'épître aux Romains (**14**, 7-9) : « car Christ est mort et il a vécu afin de dominer sur les morts et sur les vivants. » C'est pourquoi « nul d'entre nous ne vit pour lui-même. Car si nous vivons, nous vivons pour le Seigneur; et si nous mourons, nous mourons pour le Seigneur. Soit donc que nous vivions, soit que nous mourions, nous appartenons au Seigneur ».

La ressemblance entre la doctrine de Paul que nous venons de mettre en lumière et la vie éternelle, par la foi en Jésus-Christ, telle que Jean l'a conçue, est visible dans l'Épître aux

1. Il en est de même pour le *don de l'esprit* qui, d'après Joël et la tradition apocalyptique, sera le signe des temps suprêmes et qui pour Paul est quelque chose de présent, la propriété actuelle du chrétien et le gage qu'il reçoit de la vie éternelle. Dans son ouvrage, *Die Wirkungen des Heiligen Geistes*, H. Gunkel a marqué le lien étroit qui existe entre l'esprit, le royaume de Dieu et le Messie, la signification eschatologique de « l'esprit », dans le christianisme primitif. Cette parole de Matthieu, **12**, 28 : « Si c'est par l'esprit de Dieu que je chasse les démons, le royaume de Dieu est donc venu vers vous », suppose (Gunkel, p. 59) la pensée que là où l'esprit est avec ses effets, là est déjà le royaume de Dieu.

Galates, 2, 20 s. L'apôtre a « été crucifié avec Christ et ce n'est plus lui qui vit, mais le Christ vit en lui. » Dans la phrase suivante l'apôtre assure qu'il *vit dans la foi au Fils de Dieu.* Cette pensée de Paul revient plus d'une fois, elle est de plus en plus claire. Il demande aux Corinthiens s'ils ne reconnaissent pas que Jésus-Christ est en eux, « car de même que nous avons part à sa faiblesse, nous vivrons avec lui par la puissance de Dieu » (II *Cor.* 13, 4). Pour Paul, la vie est le Christ. La valeur de la vie terrestre dépend de la mesure dans laquelle elle est un moyen de servir le Christ. La mort est un gain, car alors est consommée l'union avec le Christ (*Philippiens,* 1, 21 s.). La vie glorieuse de Jésus-Christ se révèle dans le corps mortel des croyants. L'homme intérieur grandit et l'homme extérieur s'efface petit à petit. Nous suivons avec intérêt les ressemblances nécessaires, peut-être même les lointains rapports historiques, qu'il y a entre le noble Grec, dont nous venons d'analyser les idées à propos de la mort, et la pensée de Paul quand il décrit les conditions de la victoire sur la mort : non pas regarder aux choses du temps qui se voient, mais aux choses éternelles qni ne se voient pas (II *Cor.*, 4, 18).

Le lecteur n'est peut-être pas encore pleinement convaincu que cette nouvelle vie, victorieuse de la mort, dans la seconde Epître aux Corinthiens, 5, et dans toute l'œuvre de Paul, doit être regardée comme un état véritable, un fait, une forme de l'être religieux, un don du Christ ; on peut s'imaginer que Paul prononce ces mots comme un idéal moral, comme le but d'un effort accompli, une vertu à la pratique de laquelle sont exhortés les chrétiens, de même que Socrate invite ses disciples à cultiver la philosophie pour élever leur âme à l'immortalité. L'expression de Paul devrait alors être rendue non par : vous avez une nouvelle vie, mais par : vivez une nouvelle vie !

Sans doute la nouvelle vie contient un devoir moral. Paul dit aux Éphésiens (4, 24) : Revêtez-vous de l'homme nouveau ; mais ce devoir a sa base dans la nouvelle existence déjà possédée. Il n'y a pas de doute qu'elle ne contienne d'abord le fait d'une nouvelle vie qu'ont produite la mort du Christ et sa résur-

rection et ensuite une nouvelle conduite morale, la première étant la condition de la seconde. Les passages principaux sur lesquels nous nous appuyons pour soutenir cette idée sont : l'Épître aux Galates, 5, 25 : *Si* nous vivons par l'esprit, marchons aussi selon l'esprit; Épître aux Romains, 6, 4, 11 : Nous sommes morts par la mort du Christ, nous sommes vivants pour Dieu en Jésus-Christ ressuscité, « *donc* que le péché ne règne point en vous » (12); enfin les versets 20 et suivant du deuxième chapitre de l'Épître aux Colossiens : « Si donc en fait vous êtes morts avec Christ, pourquoi vous laissez-vous imposer ces préceptes du monde, comme si vous viviez dans le monde »; et 3, 1 s. : Vous êtes morts (quand Christ est mort), vous êtes ressuscités avec Christ; *donc* affectionnez-vous aux choses d'en haut et non à celles qui sont sur la terre, aussi bien que (d'une façon éthique) vous marchiez autrefois dans les mauvais désirs, *lorsque* vous viviez en eux. Avec de légères modification la même idée est exprimée dans l'Épître aux Éphésiens, 2.

La base religieuse de la doctrine de Paul saute aux yeux, c'est son expérience de la puissance de Dieu. La différence qu'il y a entre les conceptions de la vie éternelle que nous avons étudiées jusqu'à présent dans ce chapitre, et celle de Paul, c'est que pour lui Jésus est le dispensateur de ce bien. Mais d'où vient la forme particulière de la doctrine de Paul? Jésus est mort et il vit, c'est pourquoi le règne de la mort est terminé. Il ne faut pas nous laisser égarer par le fait que Paul donne pour cause à la disparition de la mort, uniquement la mort et la résurrection de Jésus. La raison en est dans ce qui était arrivé à Paul sur le chemin de Damas, événement qui a donné son caractère à toute sa religion et à toute sa théologie. Le Christ qu'il connaît n'est pas le Christ selon la chair, mais le Christ crucifié. C'est lui *seul* qu'il prêche (I *Corinthiens*, 1, 23). Il y a quelque chose de vrai dans les reproches que les Homélies Clémentines mettent dans la bouche de Pierre. Il dit que lui qui a vu, suivi et entendu Jésus pendant si longtemps doit mieux le connaître que Paul qui en a reçu tout au plus des révélations spirituelles. Paul avait compris plus profondément que Pierre l'esprit de l'œuvre de Jésus. Mais pour

Paul la mort et la résurrection de Jésus renfermaient tout ce qui tient à sa vie et à sa personne. Comment Paul peut-il, comme nous l'avons vu, appliquer au temps présent ce que les apocalypses ont annoncé comme appartenant à la messianité future? Comment l'ancien peut-il être passé et le nouveau être arrivé? La conclusion de Paul : Jésus est mort sur la croix, donc il n'y a plus de mort pour nous — est la traduction paulinienne de l'inévitable conséquence de la foi en Messie : le Messie est là, donc il n'y a plus de mort, interprétation qu'a rendue nécessaire le fait surprenant que le Messie a été crucifié [1].

C'est une idée du même genre, quoique différente en elle-même, que nous trouvons chez l'auteur de la Lettre aux Hébreux; il enseigne que Jésus, par sa mort, a anéanti le seigneur de la mort, le diable, et en a délivré tous ceux qui, par la crainte de la mort, étaient toute leur vie esclaves de la mort (chap. 2, 15); de même la première Lettre de Pierre marque ainsi les liens entre la mort et la résurrection de Jésus d'une part, et, d'autre part, la vie éternelle déjà commencée ici-bas chez les chrétiens : « Béni soit Dieu, le père de notre Seigneur Jésus-Christ, qui, selon sa grande miséricorde, nous a fait renaître, en nous donnant une vivante espérance par la résurrection de Jésus-Christ d'entre les morts. »

Mais le christianisme primitif nous offre-t-il cette pensée, même dans sa forme la plus simple, sans la rattacher au changement apporté par la crucifixion du Messie? Je crois que si nous n'admettons pas qu'elle y soit contenue, nous ne pouvons même pas comprendre la doctrine de la littérature

1. « La christologie paulinienne ne consiste ni dans un simple transfert des attributs messianiques à la personne de Jésus, ni dans l'application à cette personne de notions métaphysiques empruntées à la philosophie d'Alexandrie. C'est une doctrine essentiellement originale, dont le point de départ est dans le fait même du salut ». Auguste Sabatier, *L'apôtre Paul*, 3e éd., p. 354 : « L'ère nouvelle pour Paul ne commence pas » à la venue du Messie, « à l'incarnation du Christ, mais seulement à sa résurrection. C'est sa croix qui fait la séparation des deux âges »; *l. c.*, p. 416.

Néanmoins l'élément nouveau dans la prédication de Paul aux Juifs était bien la messianité de Jésus. W. Baldensperger, *Der Prolog des vierten Evangeliums*, p. 97 s.

johannique sur la vie éternelle. La question mérite un sérieux examen.

c) *La littérature johannique.*

Dans l'Évangile de Jean la vie éternelle est la propriété *actuelle* des croyants[1]. « Celui qui croit a déjà la vie éternelle » (**3**, 16; **5**, 24; **6**, 40, 47, 54; comparer **5**, 39); « a passé de la mort à la vie » (**5**, 24); « vivra pour l'éternité » (**6**, 51) et ne mourra jamais; oui, vivra, même s'il meurt (**11**, 25-26). « Celui qui hait sa vie en ce monde la conservera pour la vie éternelle » (**12**, 25). « La vie éternelle, c'est de connaître Dieu et celui qu'il a envoyé, Jésus-Christ » (**17**, 3). « Celui qui ne croit point est déjà condamné » (**3**, 18), n'a pas (la) vie en lui (**6**, 53). Dans la première Épître de Jean est exprimée la même pensée : « Dieu nous a donné la vie éternelle et cette vie est dans son Fils; qui a le Fils a la vie » (**5**, 11 s.). « Vous avez la vie éternelle vous qui croyez au nom du fils de Dieu » (v. 13). « Nous sommes en ce vrai Dieu par son Fils Jésus-Christ. C'est lui qui est le vrai Dieu et la vie éternelle » (v. 20). Cette vie éternelle *présente* a un lien nécessaire avec la *personne de Jésus*. Chacun de ceux qui croient *en lui* (ἐν αὐτῷ, *Jean*, **3**, 15; ou εἰς αὐτὸν, **3**, 16, 18; comparer v. 36; **6**, 47; **11**, 25 s.) a une vie éternelle. Celui qui entend sa parole et qui croit en celui qui l'a envoyé a la vie éternelle (**5**, 24). Si l'on ne croit pas qu'il est celui qu'il est, c'est-à-dire le Christ, on meurt dans son péché (**8**, 24). Ses paroles mêmes sont esprit et vie (**6**, 63); elles deviennent une source d'eau jaillissante en vie éternelle pour ceux qui le reçoivent (**4**, 14). Il est même le pain de vie (**6**, 35, 41, 48, 51; comparer, **6**, 27). Si quelqu'un ne mange point de ce pain, de cette nourriture spirituelle, qui consiste à croire en

1. En fait, on ne trouve pas dans l'Évangile de saint Jean comme dans les Synoptiques, des passages qui parlent d'une rétribution immédiatement après la mort, conception qui avait précisément des rapports avec la pensée hellénique.

Mais le quatrième évangéliste met dans la bouche de Jésus des paroles sur la résurrection au dernier jour, sur le jugement, la félicité, des punitions (par exemple, **3**, 18; **5**, 25; **14**, 3; **15**, 6) qui ne se réaliseront que lors de la venue du Messie dans sa gloire.

Jésus, il n'a point la vie éternelle (**6**, 51, 53, 54). Encore plus frappantes sont les paroles adressées à Marthe, à Béthanie : « Je suis la résurrection et la vie » (**11**, 25). Son œuvre est intimement et indissolublement liée avec celle de Dieu. La vie éternelle consiste à les connaître tous deux (**17**, 3). Si quelqu'un sert le Fils, il sera honoré par le Père (**12**, 26). Celui qui hait le Fils, hait aussi son Père (**15**, 23). Dans l'Évangile de Jean, les Juifs ont l'impression que Jésus se présente comme Dieu (**10**, 33).

Le problème se pose ainsi pour nous : Est-ce comme *Logos* ou comme *Messie* quo Jésus dispense la vie éternelle?

1° Pour ce qui regarde le nom du bien que Jésus dispense, ce n'est pas « l'immortalité » grecque, mais la « vie éternelle » des Juifs qui se trouve dans le quatrième Évangile.

L'Évangile de Jean n'a d'ailleurs pas créé les expressions de « vie éternelle », et « la vie » employée dans le même sens que « vie éternelle ». Nous les avons déjà vues chez les Synoptiques. « Vie éternelle » désigne, suivant la remarquable analyse de G. Dalman[1], que nous lui empruntons, la félicité à venir des fidèles après la résurrection à partir du Livre de Daniel. Nous avons eu occasion de parler du Psaume **16**, 11, (page 351) où « la vie », la voie qui conduit à la vie, semble déjà posséder, comme notre « vie éternelle », un horizon infini. Depuis le Livre de Daniel, les expressions, « vie éternelle », et plus tard « la vie » au même sens fécond, sont employées assez souvent dans la littérature apocalyptique et dans la littérature juive en général. « La vie en ce sens est expliquée par l'expression, usitée plus tard dans le Talmud, de « la vie du futur éon », de l'époque future. Dans les Synoptiques, *vie éternelle* ou *la vie* est définie par Jésus « comme un bien qui un jour sera le partage des justes, tandis que les impies seront détruits » (Dalman). La « vie » éternelle » est un bien présent dont on hérite (*Matthieu*, **19**, 29) ou qu'on reçoit (*Matthieu*, **19**, 16). C'est en même temps un état où l'on peut parvenir (*Matthieu*, **25**, 46), et dans lequel on peut entrer (**19**, 17). L'état contraire, c'est d'aller dans la Géhenne (*Matthieu*, **5**, 30), ou bien

1. *Die Worte Jesu*, I, p. 127 ss.

d'y être jeté (*Matthieu*, **18**, 8 s.). « Entrer dans la vie » (*Marc*, **9**, 43) est la même chose qu'entrer dans le royaume de Dieu (εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, *Marc*, **9**, 47).

Les paroles de Jésus, dans les Synoptiques, désignent par les mots « vie éternelle » et « la vie » pour les fidèles le royaume de Dieu, le règne absolu de Dieu, que Jésus attendait comme un don de Dieu. Le royaume de Dieu a toujours une valeur eschatologique dans la prédication de Jésus [1]. Mais sa puissance existe déjà (*Luc*, **17**, 20; voir Dalman, p. 116 ss.). Le royaume de Dieu est, pour Jésus, si contradictoire que cela paraisse, en même temps quelque chose de futur et d'actuel [2].

La différence entre les Synoptiques et Jean au sujet de la « vie éternelle » prêchée par Jésus, n'est donc pas (malgré leur dissemblance très marquée) aussi radicale qu'on aurait pu le penser, surtout si nous admettons pour l'Évangile de Jean la rédaction spiritualisante préalable d'un ouvrage johannique fondamental. Ici nous observons les différences à l'égard du temps. Dans les Synoptiques, la vie éternelle est considérée comme quelque chose de futur, dans le quatrième Évangile comme quelque chose de présent. Mais la puissance du royaume de Dieu agissant déjà (*Matthieu*, **12**, 28) et devant bientôt soumettre tout à sa domination, l'idée de la vie éternelle, accordée dès maintenant, n'est pas quelque chose d'extraordinaire pour les Synoptiques (*Matthieu*, **16**, 28, comparer v. 25). Et de même Jean peut parler de la vie éternelle comme quelque chose à venir (**12**, 25).

Philon aussi connaît le terme de ζωὴ αἰώνιος (*De profugis*, édition Mangey, I, 557), ζωὴ ἀΐδιος (*l. c.*, p. 560). Mais elle n'est pas caractéristique de sa doctrine. Il employait de pures expressions helléniques qui manquent dans le quatrième Évangile : ἀφθαρσία (*De ebrietate*, I, 379; *De profugis*, I, 554); ἀθάνατος βίος, μοῖρα (*De profugis*, I, 554), etc. Chez Jean, la vie éternelle des *croyants* est prêchée; Philon professe « la doctrine de l'immortalité de l'*âme* » (τὸ περὶ ἀφθαρσίας ψυχῆς δόγμα; *Quod a Deo mittantur somnia*, I, 648), « le genre immortel de

1. G. Dalman, *l. c*, p. 110.
2. D. Völter, dans *Theologisch Tijdschrift*, XXXIII, 146.

l'âme purifiée » (ἄσβεστον καὶ ἀθάνατον τὸ τῆς κεκαθαρμένης ἄκρως ψυχῆς γένος, *Quis rerum divinarum haeres*, I, 513).

2° Plus importante est l'analyse du *contenu* de la conception de « vie éternelle » chez Jean.

La parenté entre l'esprit de Philon et celui du quatrième Évangile se révèle en ce point comme en tant d'autres. Quoi que l'on pense du quatrième Évangile, on ne saurait méconnaître que sa forme actuelle présente une forte couleur hellénique. Mais je ne puis, avec M. J. Réville, faire sortir la « vie éternelle » johannique de l'hellénisme. Plus j'examine les deux doctrines, plus leur différence foncière me frappe, et cet éminent savant dans son livre sur *La doctrine du Logos dans le quatrième évangile et dans les œuvres de Philon*, nous montre justement la différence entre les deux séries d'idées par la précision de sa méthode et de ses citations, contrairement à la thèse qu'il défend.

Dans Philon nous reconnaissons l'écho du *Phédon*. La vie corporelle est un mal, la mort en est la délivrance. « Le fait d'être étranger à la créature est un motif pour être de la maison de Dieu (*De post. Caini*, I, 251). Cependant l'homme, tant qu'il est sur cette terre, doit rester dans ce monde, dans cette chair [1]. » Nous avons dans le traité : *Quod a Deo mittantur somnia*, I, 645, une description qui donne une idée très nette de la doctrine de Philon. Il écrit : « Ayant quitté le lieu céleste, l'âme est allée dans le corps comme dans un pays étranger (εἰς ξένην χώραν). Mais le père lui a promis qu'il ne permettra pas toujours qu'elle reste emprisonnée (καθειργμένην), qu'il brisera miséricordieusement ses chaînes et qu'il l'amènera dans son ancienne patrie ». « La mort conduit l'âme des sages à l'immortalité » (*l. c.*, I, 513, d'après M. Réville, p. 128) [2].

Où le quatrième évangéliste fait-il allusion à l'exil de l'âme

1. Jean Réville, *La doctrine du Logos dans le quatrième Évangile et dans les œuvres de Philon*, p. 83.

2. « Die Auffassung des Verhältnisses von Gott und Welt im 4. Evangelium ist nicht die philonische. Daher ist auch die Logoslehre dort in wesentlichen *nicht* die Philo's ». A. Harnack, *Dogmengeschichte*, 3e éd., I, p. 109, note 2.

ou aux chaînes de l'âme dans la vie corporelle[1]? Quand parle-t-il de la vie de la terre comme d'un mal et de la mort comme d'un bien? Au contraire, il dit que celui qui croit ne verra pas la mort. Pourquoi Jésus fait-il sortir Lazare de la tombe? Pour Philon et pour les Grecs, c'eût été la plus mauvaise action envers Lazare que de le rendre à l'existence corporelle. Dans la doctrine de Philon, c'était une inconséquence que de ne pas se suicider. « Jésus a toujours fait ressortir la gloire de la vie »[2]. De même que dans le récit de la scène de Gethsémané dans les Synoptiques, Jésus tremble devant la mort, d'après Jean, Jésus s'écrie : « Maintenant mon âme est troublée, Père, délivre-moi de cette heure » (**12**, 27). Et pourtant Jésus avait le pressentiment, d'après Jean comme d'après les Synoptiques, que selon les desseins de Dieu, cette mort devait être « la rançon de beaucoup ». Combien cet effroi naturel ne devait-il pas être indigne d'un sage qui savait que la mort le

1. Au chapitre **6**, v.63, l'évangéliste ne veut pas dire que la chair ou le corps soient des maux au sens hellénique de cette expression, mais tout simplement qu'on devait comprendre les paroles imagées dont Jésus venait de se servir d'une façon spirituelle et non pas grossièrement et à la lettre. Cette forme de langage est parfaitement juive; il n'est pas nécessaire de voir là une influence hellénique ou gnostique. Mon ami, M. S. A. Fries, me fait remarquer les paroles que le Livre de Jésus, fils de Sirach, met dans la bouche de la Sagesse, chap. **24**, 20 : « Ceux qui me mangent auront toujours faim (de moi) et ceux qui me boivent auront toujours soif (de moi). » Il m'indique aussi que le savant suédois Hallenberg, dont le livre sur l'Apocalypse de saint Jean, publié il y a juste un siècle, a déjà attiré notre attention, donne (t. I, p. 401 ss.) plusieurs parallèles qui montrent que l'expression : « remplir l'estomac de viande, de pain, de poisson, de lait, de miel » (mais jamais *de sang!*) dans le temps messianique veut dire : s'appliquer à la loi et à la sagesse. Comparez *Ḥagigâh*, fol. 14, col. 1 : כֹּל מִשְׁעַן־לֶחֶם *Is.* **3**, 1 : « Illi sunt magistri doctrinae, sicut dicitur, venite et comedite de pane meo. » Donc : manger du pain de quelqu'un veut dire (dans la langue imagée) : se servir de l'enseignement de quelqu'un. Viande, nourriture, pain, etc., désignent la doctrine, l'enseignement. Dans la manne, on a le goût de la viande, du pain, du poisson d'après ce qui est affirmé dans *Mekîltâ'* in Ex. **16**, 23. Dans la nourriture céleste, la manne, « anima invenit requiem et vitam (*sic!*) et educit benevolentiam a Deo », *Yômâ'*, VIII, fol. 75, col. 2. Communication de M. Fries dans une lettre du 22 janvier 1900.

2. J. Watson, *The Expositor*, fifth series, X, p. 10.

libérerait du corps ! L'évangile johannique n'aurait jamais dit avec Philon (*De migr. Abrah.*, I, 437; Jean Réville, *l. c.*, 27) que l'esprit humain est enfermé dans le corps humain comme dans un sépulcre. Non, Jean dit : La Parole (ὁ λόγος) a été faite *chair*, tandis que chez Philon la matière est la cause du péché et de la mort. Jésus ne demande pas à son Père de retirer du monde ses fidèles (**17**, 15). Jamais, dans le quatrième Évangile, le péché ne vient du corps. Les chaînes dont il est parlé au chap. **8**, 32 ss., sont d'une tout autre sorte. L'idée hellénique regardant la vie corporelle devait promptement se répandre dans l'Église, mais cette influence n'avait pas encore eu lieu lors de la rédaction du quatrième Évangile.

Je trouve entre la doctrine d'une vie éternelle chez Jean et celle de l'immortalité de l'âme purifiée du corps dans Philon, la même différence foncière, que l'éminent auteur qui a traité tout particulièrement de ces choses, M. J. Réville, a remarquée entre l'esprit du quatrième Évangile et celui de l'œuvre de Philon, mais à l'égard d'une autre doctrine (p. 137) : Le Christ a donné sa chair, sa vie pour le salut des hommes d'après le quatrième Évangile. « Ici nous touchons à un domaine où la pensée évangélique, dominée par l'histoire de Jésus de Nazareth, est sans analogie aucune avec les idées de Philon ».

A cette différence profonde entre un esprit pour lequel la vie corporelle est le principal obstacle de l'immortalité, et une foi qui domine tout, même ce qu'il y a de pire, la mort, se joint celle-ci que la vie éternelle chez Philon n'est pas au même degré que dans l'évangéliste une propriété *actuelle* ; elle est regardée plutôt comme un sort futur et comme une récompense de la vertu qu'on attend (*De profugis*, I, 557 ; *De ebrietate*, I, 379, etc.).

3° Le prologue du quatrième Évangile fait de Jésus le Logos pour le glorifier, et ce n'était que le premier signe de ce qui devait arriver dans le christianisme grec. Il est indubitable que le Christ dont parle l'Évangile est habillé d'un grand nombre des vêtements du Logos[1]. Mais, néanmoins on ne sau-

1. Sur la différence entre le Logos du prologue et la christologie de

rait nier qu'au fond il ne s'agisse du Messie juif. Dans Philon, l'immortalité, jusqu'à un certain point, est liée au Logos. M. Jean Réville cite à ce propos, entre autres passages, *De profugis*, I, 554 : « La meilleure définition de la vie immortelle, (c'est de dire) qu'elle est dominée par l'amour et la passion incorporelle et immatérielle de Dieu »; et *De profugis*, I, 557 ss. : « Est-ce que la vie éternelle ne consiste pas à se réfugier auprès de l'Être, la mort à s'en détourner? .....il excite donc celui qui est capable de faire la course, à tendre sans relâche vers le Logos très-haut de Dieu, qui est la source de la sagesse, afin que, puisant à même, il trouve comme récompense la vie éternelle à la place de la mort ».

M. J. Réville en tire cette conclusion[1] : « c'est le Logos qui procure la vie éternelle à ceux qui s'adressent à lui. Toutefois sur ce point, on constate un double courant dans la pensée philonienne. D'une part la vie éternelle est le couronnement de l'éducation spirituelle (*De ebriet.*, I, 379), la récompense de la vertu acquise par le concours de l'enseignement de la nature et de l'exercice, conformément au système de préparation à la vie supérieure... ; d'autre part elle est le fruit direct, immédiat, de la réceptivité de l'âme pour la Parole divine ou le Logos, comme dans le quatrième Évangile. D'après 3 *Leg. all.*, I, 120, la seule condition de la communication du Logos divin, c'est que l'âme soit exempte de passions et de vices (cfr. *De post. Caini*, I, 233). Quiconque n'obéit pas au Logos, qui est pour l'homme un accusateur intérieur et un guide, quiconque préfère ses propres pensées aux prescriptions du Logos, sera victime de la perdition par suite de ses passions (*Quod D. immut.*, I, 299) tandis que ceux qui reconnaissent le Logos comme le père des hommes, vivent d'une vie heureuse (*De conf. ling.*, I, 411 ; cfr. IV *Quaest. in Gen.*, p. 284 ; — I *Quod a D. mitt. somnia*, I, 633). »

Combien plus directe et plus intérieure que cette déduction n'est pas, dans le quatrième Évangile, le lien entre « vie éter-

l'évangile, voir A. Harnack, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1892, p. 189 ss.

1. *L. c.*, p. 127 s.

nelle » ou « la vie » et Jésus. Pourquoi est-il nécessaire que la vie éternelle se trouve dans l'union avec Jésus-Christ? Non parce qu'il est le Logos, mais parce qu'il est le *Christ*. Une seule citation suffit à le prouver; qu'on lise la réponse de Marthe aux paroles de Jésus : « Je suis la résurrection et la vie. Celui qui croit en moi vivra quand même il serait mort, et quiconque vit et croit en moi ne mourra jamais. *Crois-tu cela?* » (*Jean*, **11**, 25-26.) A cette question Marthe répond oui. Mais qu'on prenne garde à la forme que prend son affirmation : « Oui, Seigneur, je crois que *tu es le Christ*, le Fils de Dieu, qui devait venir dans le monde. » Elle croit que le pouvoir de la mort est terminé et que le temps de la vie éternelle est arrivé, par cette raison que *le Christ est venu* dans le monde. C'était bien la conclusion simple et hardie de la théologie messianique, qui enseignait que le Messie doit demeurer éternellement (*Jean*, **12**, 34), et ses saints avec lui[1].

4° Dans les paroles de Jésus à Marthe (**11**, 25 s.), il semble qu'il s'agisse de la vie *corporelle* et de la mort *corporelle*. « Je suis la résurrection et la vie; celui qui croit en moi vivra quand même il serait mort, et quiconque vit et croit en moi ne mourra jamais ». Aussitôt après est racontée la résurrection de Lazare; le verset 25 ne s'y rapporte-t-il pas? M. S. A. Fries[2] montre que l'on ne remarque pas assez le mot κἄν, « quand même ». Cela veut dire que ce n'est pas normal, que les fidèles du Christ meurent. Mais, même si cela arrive comme pour Lazare, ils revivront comme lui grâce au Messie. La règle est : Quiconque vit et croit en moi ne mourra jamais.

Cette pensée hardie semble inacceptable : c'en est fait de la mort, tous vivront; mais si on l'a une fois vue dans les paroles de Jésus il semble encore plus déraisonnable de rejeter ce sens malgré la difficulté, non, l'impossibilité, où l'on est de le mettre en accord avec d'autres passages de l'évangile. Le rédacteur de cet évangile a, autant que nous, trouvé cette pensée paradoxale et hardie. M. S. A. Fries, aux remarquables

1. Comparez *Dan.*, **7**, 27. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 2e éd., t. II, p. 543.

2. *Det fjärde evangeliet och Hebreer-evangeliet*, p. 95.

travaux[1] duquel je suis redevable de cette observation, cite deux autres endroits de l'Évangile où la vie éternelle est considérée comme une survivance corporelle dans le royaume du Messie (*Jean*, 6, 47-51 et 8, 51-56). Jean parle évidemment de la mort corporelle lorsqu'il dit, au chapitre 6, 49 : « Vos pères ont mangé la manne dans le désert et ils sont morts. » Donc il faut interpréter « mourir » de la même façon, dans le verset suivant : « C'est ici le pain qui descend du ciel, afin que celui qui en mange ne meure point. Je suis le pain vivant qui est descendu du ciel. Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement. » Les Juifs comprenaient parfaitement cela ; c'était seulement l'idée de manger sa chair et de boire son sang[2] qui les scandalisait (v. 52) ; les Juifs donc disputaient entre eux disant : Comment cet homme peut-il nous donner sa chair à manger? Cette expression « manger la chair du Messie » qui, comme l'ont observé aussi Wünsche[3], Delff[4] et Spitta[5], avait des analogies chez les rabbins, voulait dire s'associer à lui de la façon la plus intime, s'assimiler sa vie. Le verset 58 répète la comparaison avec les pères qui moururent malgré la manne. « Celui qui mange ce pain vivra éternellement. » De même « vie », aux versets 33, 35, 48, 58, et « vivra », 57, désignent la vie corporelle. Une autre fois Jésus dit : « Si quelqu'un garde ma parole, il ne mourra jamais » (*Jean*, 8, 51). Les Juifs appliquaient ces expressions à la vie corporelle : « Tu dis : Si quelqu'un garde ma parole, il ne mourra jamais. Es-tu plus grand que notre père Abraham qui est mort?

1. *L. c.*, p. 92 ss.

2. V. 52, 57, 58, 63 ne parlant que de « manger », il est possible (Spitta, Fries) que « boire », v. 53, 54, 55, ait été ajouté par quelqu'un qui voulait voir dans ce passage une allusion à la Sainte Cène. Comparer avec l'expression « manger et boire » *Bammidbâr rabbâ'*, 8, où il est dit des prosélytes qu'ils trouvent la Tôrâh comme nourriture, et la Haggâdâh comme vin. F. Weber, *Jüdische Theologie*, p. 21.

3. *Neue Beiträge*, p. 331.

4. *Das vierte Evangelium*, p. 47, etc.

5. *Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums*, Göttingen, 1893, 271 s., 277. Les rabbins parlaient de « manger le Messie ».

Comparez notre note plus haut, p. 409.

Les prophètes aussi sont morts; qui prétends-tu être? » (v. 52), et Jésus ne repousse pas cette interprétation.

M. S. A. Fries comprend ζωή αἰώνιος, au chap. **5**, 39, de la même façon réaliste : « Sondez les Écritures ; car c'est par elle que vous croyez avoir la vie éternelle, et ce sont elles qui rendent témoignage de moi ». « La théologie rabbinique, en effet, enseignait que l'étude de la loi, Tôrâh, pouvait même délivrer de la mort corporelle ». Un savant qui possède une grande autorité dans ce domaine, Ferdinand Weber, a réuni[1] toute une suite de passages talmudiques qui contiennent la pensée que la Tôrâh est la vie et qui confirment ainsi notre impression que l'idée de la vie et de la vie éternelle chez le quatrième évangéliste est proprement juive, et hellénique seulement par une interprétation postérieure. « Les paroles de la Tôrâh sont un médicament et la vie » (*Mekîltâ'*, 54 *a*); très souvent la Tôrâh est appelée l'arbre de vie (*Pirqê 'âbôt*, 6, 7, etc.). L'étude de la Tôrâh donne la vie éternelle (*Śabbat*, 10 *a*) ; elle devient un moyen de vie pour celui qui met en elle sa confiance (*Śabbat*, 88 *b*). La mort ne peut avoir aucune force sur celui qui s'occupe de la Tôrâh (*Śemôt rabbâ'*, 51).

Et M. Fries ajoute à ces versets qui présentent la vie éternelle comme une vie actuelle corporelle les versets suivants : « Et je sais que son commandement est la vie éternelle » (**12**, 50); « mais ces choses ont été écrites, afin que vous croyiez que Jésus est le Christ et qu'en croyant, vous ayez la vie éternelle » (**20**, 31).

d) *Jésus.*

Cette explication jette une lumière éblouissante sur les textes et, seule, elle explique le lien étroit qui unissait Jésus-Messie et la vie éternelle.

Mais une pareille idée présentait aussi une difficulté considérable. Les disciples de Jésus moururent bien les uns après les autres et avant eux le Messie lui-même ! Comment, dans

1. *Jüdische Theologie*, p. 20 ss,, étant la deuxième édition de son livre, *System der altsynagogalen palestinensischen Theologie*, édition publiée en 1897, après sa mort.

de pareilles conditions, l'évangéliste aurait-il pu prêcher cette conception de ζωὴ αἰώνιος? Comment eût-il pu, lui qui vivait si tard, inventer et enseigner une doctrine aussi contraire aux faits? Cela est inadmissible. Il faut alors qu'elle émane de *Jésus* lui-même, qu'elle fasse partie du noyau historique de cet écrit aussi étonnant que discuté, soit qu'on veuille expliquer ce qu'il a d'historique en supposant qu'il a été écrit par quelque disciple de Jean, le fils de Zébédée (Weizsäcker, Sabatier), ou qu'avec Delff, Fries, Bousset, etc., on pense que ce soit l'œuvre d'un πρεσβύτερος, un prêtre Jean de Jérusalem.

Dans l'évangile actuel, nous trouvons au contraire, que la signification originelle de ζωὴ αἰώνιος fut naturellement mal comprise ou interprétée d'une nouvelle façon et cela de deux manières.

a) « Vie éternelle » a été entendu comme une vie corporelle, mais alors cette conception a été transportée à la fin du monde et comprise de la résurrection corporelle. Qui ne voit dans : « C'est ici la volonté de celui qui m'a envoyé, que quiconque contemple le Fils et croit en lui ait la vie éternelle; et je le ressusciterai au dernier jour » (**6**, 40) ou dans : « Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang, a la vie éternelle ; et je le ressusciterai au dernier jour » (v. 54), que le réveil au jour suprême est une addition qui brise complètement le sens de ces passages. M. Holtzmann[1] trouve vraisemblable que ces paroles et celles du même genre désignant une résurrection corporelle, comme **5**, 28 s. etc., tiennent à ce que l'auteur s'est accommodé « à la façon de penser et de parler conventionnelle de ce temps ». MM. Wendt[2], Fries et Charles[3] regardent le passage **5**, 28 s., et le mot « au dernier jour », **12**, 48, ainsi que tout ce passage : « je les ressusciterai au dernier jour », **6**, 39, 40, 44, 54, comme une interpolation de l'évangéliste dans la collection de paroles de Jésus qu'il utilisait, ou bien (Fries) comme l'œuvre d'un rédacteur postérieur à l'Évangile originel. Cette manière d'expliquer la ζωὴ αἰώνιος

1. *Neutestamentliche Theologie*, II, 519.
2. *Die Lehre Jesu*, I, 249 s., 267; II, 199, note 1; 575, note 1.
3. *A critical history of the doctrine of a future life*, p. 370 ss.

du texte originel de notre quatrième Évangile s'est évidemment inspirée du thème de l'apocalyptique juive.

b) De plus de valeur est la seconde interprétation nouvelle (de ζωὴ αἰώνιος) qui paraît déjà dans l'Évangile, je veux dire celle qui ne retient que le contenu religieux de « vie éternelle » et de « la vie », compris d'une manière spirituelle. C'est indubitablement le sens, comme le reconnaît M. Fries, par exemple dans : « C'est en elle qu'était la vie, et la vie était la lumière des hommes » (1, 4) ; « celui qui écoute ma parole et qui croit en celui qui m'a envoyé, a la vie éternelle, et il ne sera point sujet à la condamnation, mais il est passé de la mort à la vie » (5, 24) ; « celui qui croit au Fils, a la vie éternelle, mais celui qui ne croit pas au Fils ne verra point la vie, mais la colère de Dieu demeure sur lui » (3, 36). La même interprétation spirituelle semble aussi se trouver dans des passages tels que le chap. 4, 14, 36 et le chapitre 3, 14-18.

Quoi qu'il en soit, notre conclusion que « vie éternelle actuelle » dans l'Évangile de Jean ne peut être une création de l'auteur hellénique, mais est un écho des paroles mêmes de Jésus, présuppose que Jésus a cru être le Messie. En opposition à un grand nombre de savants contemporains, qui mettent en doute cette idée, nous maintenons avec A. Sabatier, G. Dalman[1] et d'autres que la messianité de Jésus n'était pas seulement l'idée de ses disciples et de l'Église chrétienne, mais aussi et avant tout la sienne. Le royaume de Dieu devait venir ; mais sa puissance agit déjà (*Matthieu*, 12, 28). D'après les Synoptiques aussi, Jésus enseignait que ses fidèles ne devaient pas mourir. Les douze n'auront « pas achevé de parcourir les villes d'Israël que le Fils de l'homme sera venu » (*Matthieu*, 10, 23). « Je vous le dis en vérité, quelques-uns de ceux qui sont ici ne mourront point qu'ils n'aient vu le royaume de Dieu » (*Luc*, 9, 27). Paul aussi espérait, quand il écrivait aux Thessaloniciens, qu'il serait encore là pour voir la venue du Seigneur (I *Thess.*, 4, 15 ; II *Thess.*, 1, 7). La mort des chrétiens dans la première génération causait beaucoup de chagrin et suscita beaucoup de questions angoissantes et de doutes

1. *Die Worte Jesu.*

(I *Thess.*, 4, 13 ss.). L'apôtre cherche à consoler ses Thessaloniciens bien-aimés en leur disant que Dieu ramènera par Jésus et avec lui ceux qui sont morts. Ainsi ceux qui meurent ne perdront pas l'avantage qu'auront les vivants d'assister aux événements eschatologiques qui ne devaient pas tarder à arriver. Mais il explique aussi les maladies et les morts qui affligent les chrétiens de Corinthe comme un châtiment de Dieu, comme une chose qui n'est pas dans l'ordre (I *Cor.*, 11, 30 ss.).

Dans le christianisme primitif, la croyance que la mort n'existait plus puisque le Messie était venu, avait ainsi pris la forme d'une attente de la seconde venue du Messie au cours de la génération présente. Mais cette pensée des Synoptiques de la vie éternelle, future, commençant lors de la nouvelle venue du Messie, avant la mort de la génération actuelle, ainsi que M. E. Ménégoz[1] l'a mis en lumière avec sa précision et sa sagacité habituelles, aussi bien que la conception johannique de la vie éternelle actuelle, ont leur point de départ dans la conscience qu'avait Jésus d'être le *Messie* et par suite d'inaugurer une nouvelle époque où la mort ne serait plus. De là l'incapacité où était Pierre de comprendre que le Messie dût mourir. C'était pour lui une contradiction dans les termes.

Mais Jésus a fait de grands changements dans la dogmatique messianique et dans l'idéal messianique, changements qui ne pouvaient être compris même de ceux qui l'approchaient de plus près. Il nous faut donc, comme M. Albert Réville, dans son livre sur Jésus de Nazareth, compter avec la possibilité que les Synoptiques ne l'aient pas entièrement compris, surtout en ce qui touche à l'apocalyptique. « On a trop souvent oublié que tout ce que nous savons de Jésus a passé d'abord par l'intermédiaire de la conscience de gens, qui étaient au plus haut degré influencés par les conceptions de la foi populaire[2]. » Il n'y a rien de certain dans ces questions.

1. *Le salut d'après l'enseignement de Jésus-Christ* dans *Publications diverses sur le fidéisme*, p. 389 ss. (*Revue chrétienne*, IX, p. 401 ss.).

2. Erwin Preuschen, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1900 (I), p. 12.

Mais je ne suis nullement convaincu que les Synoptiques avec leur prédication d'une messianité terrestre qui devait se réaliser lors de la nouvelle venue de Jésus-Christ, fussent plus près de Jésus que l'Évangile de Jean avec son interprétation spirituelle de la « vie éternelle ».

Jésus se trouvait en face d'un problème effrayant lorsqu'il vit qu'il devait mourir. La théologie du Messie ne s'accomplissait pas à la lettre. Peu de choses dans les Synoptiques sont aussi nettement déterminées que sa certitude grandissante qu'il marchait vers la mort. Par suite de cette conviction sa pensée de la mort corporelle devait se modifier. A-t-il même, en vue des siens, été conduit à changer le schéma messianique qu'ils ne mourraient pas corporellement? A-t-il été conduit à spiritualiser cette idée, comme il l'a fait pour d'autres parties de l'idée messianique? Le verset 8 du chapitre 6 de Jean est-il seulement l'écho de la *première* conclusion qu'il ait tirée de la conviction qu'il avait d'être le Messie? S'est-il ensuite créé une idée claire et achevée d'une vie éternelle auprès de Dieu malgré la mort corporelle[1]? Il est certain que pratiquement il a résolu la question en maintenant l'assurance qu'il était le Messie et le Fils bien-aimé de Dieu, bien qu'il sût qu'il devait mourir corporellement et il l'a maintenue jusque dans sa mort cruelle. La messianité était pour la conscience que Jésus avait de lui-même une forme qu'il traita avec une liberté souveraine. Le crucifié laissait à ses disciples, dans leur foi en la résurrection, la certitude « qu'il vivait et qu'eux-mêmes devaient vivre », ἐγὼ ζῶ καὶ ὑμεῖς ζήσετε (*Jean*, **14**, 19).

Le royaume de Dieu, la messianité et toutes les idées escha-

1. Comme nous avons déjà vu, p. 298, note 1, M. Fries prétend prouver que « résurrection » ne voulait pas nécessairement dire pour Jésus, résurrection à une vie terrestre, mais une résurrection, après le court sommeil de la mort, à une vie auprès de Dieu. M. Fries s'appuie surtout sur la réponse de Jésus aux Sadducéens, *Marc*, **12**, 26 s. Jésus leur dit : « Quant aux morts et à leur résurrection, n'avez-vous pas lu dans le livre de Moïse, ce que Dieu lui a dit auprès du buisson : Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, et le Dieu de Jacob? Il n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants. » Les patriarches ne pouvant pas être censés de survivre sur la terre, il s'agit ici sans aucun doute d'une vie céleste chez Dieu.

tologiques que nous retrouvons dans la bouche de Jésus étaient plus ou moins répandues dans le monde juif que Jésus connaissait profondément par son expérience et par ses études. La révolution qu'il y a opérée ne consistait pas seulement dans ce fait capital qu'il était le Messie même, mais aussi dans les changements radicaux qu'il a apportés à la théologie messianique elle-même et à son interprétation. Il n'a transformé la théologie courante que lorsque quelque chose en elle paraissait contraire à son intuition religieuse; mais néanmoins il en a déplacé le centre de gravité qui n'est plus dans les faits extérieurs eux-mêmes, mais dans les conditions religieuses et morales appartenant à la messianité, au royaume de Dieu, etc. De même pour la vie éternelle. La chose principale était la vie nouvelle créée par l'union avec le Christ et le Père. Lorsque, instruit par les voies de Dieu, le quatrième évangéliste, ou plutôt Jésus lui-même, n'a retenu que le noyau religieux, la vie spirituelle malgré la mort corporelle, ce n'était pas en opposition avec l'esprit général de l'Évangile.

La doctrine messianique de la disparition de la mort dans le royaume du Messie a été employée comme une forme de la foi chrétienne. Mais son contenu religieux demeure la doctrine propre du christianisme sur la vie future : la vie éternelle actuelle par Jésus-Christ. « Par la foi, l'homme entre dès ici-bas dans la vie éternelle [1]. »

2. — Comparaison avec les idées analogues du bouddhisme et du socratisme.

Nous allons maintenant déterminer en peu de mots les points principaux où la conception chrétienne de la vie éternelle se sépare des idées bouddhiques et platoniciennes.

a) *Dieu.*

Dans « la vie éternelle » de l'Évangile, Dieu occupe une place souveraine. La félicité est dans sa main. Jésus se place lui-même et tous ceux qu'il gagne dans la dépendance abso-

1. E. Ménégoz, *l. c.*, p. 407.

lue de son Père céleste. Il est le Seigneur tout-puissant du ciel et de la terre; la félicité en reçoit son empreinte.

Sans doute, Platon a connu un dieu, θεός, ou bien « quelque chose de divin, » θεῖόν τι, qui dépassait toutes les divinités de la tradition, de la religion populaire. « Les dieux de la mythologie sont rejetés ou bien très dégradés par lui, Platon les appelle même « créés par Dieu »[1]. Mais, selon les paroles de Platon que cite Clément d'Alexandrie (dans *Logos protreptikos*, chap. 6)[2], « il est difficile de trouver le père et le créateur de l'univers, et quand on l'a trouvé il est impossible de le nommer, il est inexprimable. » Ce « dieu » de Socrate et de Platon, comme expression de tout ce que leur génie essentiellement religieux contenait, alternait avec l'abstrait, « le divin » et avec « les dieux ». Ce dieu n'avait pas la forme concrète et vivante d'une divinité telle qu'une religion positive la crée et que l'histoire l'exige. Même Dion Chrysostome, le rhéteur lettré de la fin du Ier siècle et du commencement du IIe siècle, qui montre mieux qu'aucun autre les tendances monothéistes ou plutôt la foi monothéiste du monde cultivé de son époque, conçoit que l'activité authentique « du dieu puissant et saint » (« la voiture de Zeus » selon sa manière de s'exprimer) n'a été dignement décrite par aucun des auteurs grecs, seulement par Zoroastre et par les mages que celui-ci a instruits[3]; c'est-à-dire par une religion historique, non par la philosophie la plus sublime !

Pour Jésus, le dieu de la religion de son peuple, Yahvéh, n'avait pas fait une banqueroute plus ou moins déclarée, mais avait au contraire soumis à sa domination les plus nobles trésors de l'esprit de la nation. Ainsi nous rencontrons seulement là, dans l'histoire de la religion, ce que nous ne trouvons qu'à l'état de tendance chez Socrate, Platon, Aristote et d'autres, l'appellation de Dieu, Elohim, Allah, Θεός, Deus, devenue un nom propre[4]. La conception la plus pure et la plus profonde

1. E. Lehmann, *Hedensk monoteisme*, p. 49.
2. *L. c.*, p. 67 ss.
3. *L. c.*, p. 53.
4. Ce qui veut dire que Dieu a perdu tous les noms particuliers des di-

de la félicité ne se sépare pas de lui ; elle exalte, au contraire, la forme concrète d'une personnalité divine.

b) *Le médiateur.*

Ce qui est encore plus remarquable, c'est la position exceptionnelle que Jésus revendique pour sa propre personne lorsqu'il s'agit d'atteindre et de posséder l'éternelle félicité.

Dans les conseils que donne Gautama sur la manière d'arriver au Nirvâṇa, lui-même ne joue aucun rôle si ce n'est celui d'un médecin qui donne un avis. Socrate dirige l'homme vers la philosophie. Lui-même demande seulement que son départ n'inquiète pas l'esprit de ses disciples. Lui et Gautama peuvent être oubliés sans que leur doctrine de la félicité souffre le moindre dommage. Jésus, avec une plénitude d'exigence en opposition frappante avec celle de ces docteurs de la sagesse, se présente comme absolument nécessaire pour que l'homme vainque la mort et possède le bien éternel.

Nous renvoyons aux citations de l'Évangile de Jean que nous avons faites aux pages 405 s. D'après cet Évangile Jésus est « unique », μονογενής. Chez les Synoptiques aussi paraît l'exigence de Jésus, unique dans l'histoire de la religion. N'est-il pas l'époux qui possède l'épouse? (*Matthieu*, **9**, 15; *Marc*, **2**, 19; comparez *Jean*, **3**, 29). Les autres ne doivent-ils pas être fort reconnaissants de jouer l'humble rôle d'amis de l'époux? Jésus a l'audace blasphématoire pour les Juifs, de se dire plus grand que le temple (*Matthieu*, **12**, 6), plus grand que le roi Salomon et que le prophète Jonas (*Matthieu*, **12**,

vinités populaires, sans perdre le caractère vivant et personnel exigé par le besoin religieux, mais en changeant l'appellation : « dieu » en un nom propre : « Dieu », c'est ce qui a été exprimé par Tertullien dans son traité *De testimonio animae*, chap. **2**. « Te quoque palam et tota libertate, qua non licet nobis, domi ac foris audimus ita pronuntiare. Quod Deus dederit, et, Si Deus voluerit, ea voce et aliquem esse significes, et omnem illi confiteris potestatem, ad cujus spectas voluntatem, simul et caeteros negas deos esse, dum suis vocabulis nuncupas, Saturnum, Jovem, Martem, Minervam. Nam solum Deum confirmas, quem tantum Deum nominas, ut et cum illos interdum deos appellas, de alieno et quasi pro mutuo usa videaris ».

41 s.). Il est le fils du propriétaire de la vigne et l'héritier en opposition avec les serviteurs (*Matthieu*, **21**, 38), oui, il est le roi des Juifs (*Luc*, **23**, 3). En lui sont accomplies les grandioses paroles des prophètes (*Luc*, **4**, 21). Jésus exige que tout lui cède le pas. Il nous fait remarquer qu'à cet égard, il ne parle pas de Dieu ou de la vérité, ni de rien de semblable, mais de lui-même. « Celui qui aime son père ou sa mère ou ses sœurs ou son épouse ou son enfant plus que moi n'est pas digne de moi » (*Matthieu*, **10**, 37). Ces mots pourraient bien encore être mis dans la bouche du Bouddha ou dans celle de Socrate ; mais alors il faudrait changer « moi », par « la connaissance » ou par « la sagesse ». Jésus a plus de valeur que la vie. La parole suivante a une certaine ressemblance avec les paroles de l'Évangile de Jean, sur la vie éternelle, laquelle s'acquiert et est possédée en union avec Jésus. « Celui qui perdra sa vie à cause de *moi*, la retrouvera » (*Matthieu*, **10**, 39 ; **16**, 25).

Mais nous ne nous restreignons pas ici aux paroles qui expriment directement l'importance de la personne de Jésus pour la victoire sur la mort et la possession de la vie éternelle. Cette importance se lie aux exigences personnelles de Jésus en général. Dans les Synoptiques comme dans l'Évangile de Jean, Jésus englobe sa cause dans celle de Dieu. « Celui qui me reçoit, reçoit celui qui m'a envoyé » (*Matthieu*, **10**, 40). Même le passage principal se rapportant à ce sujet (*Matthieu*, **11**, 27 ; *Luc*, **10**, 22) ressemble au témoignage de Jésus sur lui-même dans le quatrième Évangile : « Toutes choses m'ont été données par mon Père, et personne ne connaît le Fils, si ce n'est le Père ; personne non plus ne connaît le Père, si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut le révéler. »

Ainsi la valeur que Jésus assigne à sa propre personne dans l'acquisition et la possession du bien éternel, est non seulement en contraste frappant avec les enseignements correspondants du Bouddha et de Socrate, mais elle est un fait unique dans l'histoire de la religion. La proposition de Ritschl que Jésus occupe dans la religion chrétienne une position plus considérable que celle occupée par les autres fondateurs de religion dans leurs propres religions, m'a semblé être une

construction artificielle du maître de Göttingen, jusqu'à ce que je fusse en mesure de la contrôler. Ritschl avait raison. C'est là une différence qui ne peut être niée par personne, qu'on la regarde comme une force ou comme une faiblesse pour la religion chrétienne.

Les disciples de Socrate devaient toute leur vie se regarder comme des orphelins, après que « le meilleur, le plus sage et le plus juste des Grecs » eut disparu. Mais le maître n'avait nullement indiqué qu'on ne pouvait le remplacer. La qualité de Bouddha fut acquise dans l'Inde par d'autres avant et après Gautama. Même dans le bouddhisme postérieur qui fit de Bouddha un dieu, il n'occupa pas une place aussi exclusive que (la connaissance de) Jésus dans le christianisme. La révélation du Bouddha n'est pas terminée, mais elle sera suivie de plusieurs autres[1]. — Zarathuštra est assurément le plus grand révélateur d'Ahura Mazda; mais il n'est ni le premier, ni le dernier, ni l'alpha, ni l'oméga. Il se présente à la suite de ceux qui ont connu la sainte loi d'Ahura Mazda, dans la relation qu'a Jésus pour certains théologiens qui donnent aux patriarches et à Moïse une telle connaissance de Dieu que, d'après eux, les prophètes n'ont eu qu'une faible part dans la révélation et Jésus une encore moindre. Zarathuštra a été entouré du nimbe de la légende, mais il n'a jamais été élevé à la dignité divine, il n'a jamais été un avec Ahura Mazda ou avec les Aməša-Spəntas comme Jésus avec le Père. Dans le mazdéisme, la vie éternelle est dispensée par Amərətât et non par Zarathuštra. On ne peut trouver dans l'Avesta, de la part du prophète, la prétention d'occuper la situation de médiateur permanent et nécessaire entre Dieu et les hommes, que nous constatons dans l'Évangile. Le rôle de Zarathuštra était de donner la loi. Lui-même s'efface derrière son œuvre. Les nécessités de l'obéissance, les dons et la protection accordées au prophète par les puissances du monde, en tant que conditions de la félicité, posées par Zarathuštra d'après les Gâthas, ne lui appartiennent pas en propre, mais appartiennent au système théocratique du zoroastrisme.

1. H. Oldenberg, *Buddha*, 2e éd., p. 352 ss.

Ces conditions peuvent se trouver dans la bouche de n'importe quel prêtre[1] et se retrouver dans un état historique parallèle, dans les exigences posées par les Ṛṣiś du Véda et par les brahmanes indiens postérieurs ou par les clergés de certaines églises chrétiennes, et de même par les dignitaires de la religion chez beaucoup de peuples civilisés ou non. Mais ils n'ont pas, comme Jésus, revendiqué *pour eux-mêmes* une position à part. Le mazdéisme attend de nouveaux prophètes après Zarathuśtra, en particulier les libérateurs suprêmes, Saośyant et ses deux prédécesseurs, tous trois, par une conception surnaturelle, les fils du prophète. — Dans le judaïsme, Moïse et les prophètes sont dépeints comme une lignée de témoins de Dieu, plus ou moins égaux l'un à l'autre. Le Messie n'est pas encore venu. — La position de Mani et de Mahomet est analogue. D'après Al-Śahristâni et d'autres, le second fondateur de religion de l'Iran, Mani, a enseigné qu'il faisait partie de la longue suite des envoyés de Dieu, des prophètes. Il se donne évidemment une place particulière comme Paraclet, comme « le sceau (la conclusion) des prophètes », selon Albîrûnî[2]. Mais c'est tout autre chose que veut Jésus. — Nulle part Mahomet ne se présente comme quelqu'un qui puisse correspondre au « fils du père ». Il se place au rang de prophète de Dieu avec tant d'autres. Il avait pour but de renouveler la révélation déjà donnée à Mousa (Moïse) et à 'Isa (Jésus), mais déjà aussi falsifiée. La foi des Moslim comprend, à côté de la foi en Dieu, aux anges, aux livres saints, à la résurrection, au jugement, à la prédestination, ce qui est assez significatif, non pas notre foi du Symbole des apôtres en *le* prophète, mais la foi dans *les* prophètes. Les envoyés de Dieu et ses prophètes accomplissent, d'après l'orthodoxie islamique, une large part de l'œuvre. Mahomet n'est qu'un des premiers d'entre eux. Les califes, ses successeurs, possèdent dans l'église mahométane une situation analogue à celle qu'a le vicaire du Christ pour les catholiques. Le protestantisme nie la possibilité d'accorder les

1. *R. H. R.*, XL, p. 434 ss.
2. K. Kessler, *Mani*, I, p. 342, 318.

exigences de la papauté avec celle de Jésus dans l'Évangile. Les mahométans attendent, avant la fin du monde, le retour de Jésus, ce qui est un emprunt fait au christianisme, et un nouveau prophète envoyé de Dieu, le Mahdi, ce qui est un emprunt fait au mazdéisme.

Dans les Synoptiques comme chez Jean, comme nous avons vu, Jésus a donné à sa personne une importance religieuse, qui manque indubitablement d'analogue dans l'histoire de la religion. Et la foi chrétienne a satisfait à l'exigence de Jésus d'une façon unique dans les formes religieuses que nous connaissons. La personne propre de Jésus et sa position religieuse est absolument nécessaire pour déterminer la conception de Dieu chez les chrétiens. Le nom de Dieu pour les chrétiens est depuis Paul, non pas simplement « Père », mais « le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ ».

Jésus possède la même valeur unique et caractéristique dans l'expérience qu'a le chrétien de la vie éternelle.

Cette expérience contient chez Paul et chez Jean, comme nous l'avons vu, dans la certitude de posséder la vie éternelle, un élément *historique* que nous n'avons trouvé ni chez Bouddha ni chez Socrate[1].

Paul est sûr de posséder la félicité, le bien religieux, non seulement parce qu'un fondateur de religion lui en a montré le chemin et parce qu'il est arrivé à certaines conclusions touchant les propriétés de l'âme, mais surtout par suite du

1. Dans la religion d'Israël la délivrance de la terre d'Égypte jouait le même rôle comme base de la confiance en Dieu que celui que joue Jésus dans le christianisme. La sortie d'Égypte a été pour la foi le point fixe dans l'histoire, le fait indubitable par lequel Dieu a révélé sa justice, sa fidélité toute puissante. Là, les fidèles d'Israël trouvaient l'assurance et la certitude, *Amos*, **2**, 10; *Michée*, **6**, 4; *Jérémie*, **32**, 21; comparer **23**, 6 ss; *Ps.* **77**, **81**, 11. C'est ainsi qu'Israël avait une religion historique. Que le fait historique sur lequel s'appuyait la certitude de la foi fût reculé jusqu'aux jours de Moïse, c'est un argument en faveur de la thèse soutenue par quelques savants modernes non sans succès, d'après laquelle le passage de la religion d'Israël de l'état ethnique à l'état prophétique s'est fait au temps de Moïse et non entre Moïse et les prophètes, ainsi J. P. Valeton junior dans Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch*, 2e éd., et S. Herner, *Den mosaiska tiden* (*Lunds Universitets Årsskrift*, 35, I, 2)., etc.

fait historique que Jésus a été ce qu'il a été et qu'il a fait ce qu'il a fait, de façon que l'apôtre a cru en lui. Pour ne pas méconnaître la grande différence historique qu'il y a là, il nous faut, sous ce rapport, faire abstraction de la façon dont Paul et les autres attachèrent leur certitude à la personnalité historique de Jésus-Christ, à sa mort. à sa résurrection ou à n'importe quelle partie de sa vie. La certitude de la vie éternelle chez Jean et chez Paul comme chez les disciples fidèles de l'Évangile dans le christianisme ne repose pas sur l'union de l'homme avec la divinité sans lieu ni temps, mais s'attache à quelque chose qui fait partie de l'histoire. Il est vrai que ce phénomène historique, Jésus-Christ, n'a pas été traité simplement comme un fait qui puisse être constaté avec plus ou moins d'indifférence, que c'est de la façon la plus intérieure et la plus personnelle qu'on croit en lui, et le caractère passionnément intérieur de la relation qu'on désigne par le mot « foi » est exprimé, chez Jean par exemple, dans ces paroles « manger sa chair et boire son sang » ou chez Paul dans celles-ci : « le Christ vit en moi ». Mais Jésus n'en garde pas moins la propriété d'être une personnalité historique et cette propriété est essentielle. Jean et Paul devraient tous les deux abandonner leur certitude de posséder la vie éternelle, si le Christ était hors de la réalité de l'histoire. On peut regarder cela comme une faiblesse et s'efforcer de délivrer la certitude chrétienne en la vie éternelle du lien nécessaire avec le fait historique que représente le Jésus-Christ de l'Évangile. Des essais ont été faits pour libérer la certitude religieuse chrétienne de cette dépendance absolue d'un élément historique qui tombe sous la critique, même par des théologiens qui acceptent pleinement la propriété qu'a le christianisme d'être une religion historique de même qu'ils acceptent les exigences de Jésus[1]. D'autre part, on peut considérer cet élément historique dans le fondement de la certitude religieuse comme une force pour le christianisme en dépit du risque que court la certitude fondée sur un élément historique,

1. Voir par exemple W. Herrmann, *Der Verkehr des Christen mit Gott*, 2e éd., p. 57 ss.

d'être niée et ruinée par la science historique, par la critique, de même que tout ce qui est historique entraîne cette possibilité logique. Kierkegaard exprime cette difficulté dans son paradoxe : l'infini dans l'histoire. Si on regarde cet élément comme une force, c'est parce qu'on considère que la certitude chrétienne ne repose pas uniquement sur la vigueur de la pensée, ni sur une expérience religieuse plus ou moins momentanée ou plus moins susceptible d'interprétations diverses, mais que la certitude a un appui dans un fait historique qui se trouve hors d'elle, hors des vicissitudes des sentiments de l'âme, par le moyen de la foi en Christ. Ce n'est pas ici le lieu de discuter une telle question. Néanmoins il était nécessaire de constater la chose[1]. Soit qu'on les regarde comme une faiblesse mortelle qu'il faut éliminer, soit qu'on les considère comme une force au point de vue religieux, cette contradiction logique et ce scandale pour la raison sont innés à l'Évangile.

c) — *La vie éternelle dans l'Évangile a un lien positif avec la vie présente.*

Dans l'enseignement du Bouddha elle manque d'un pareil lien ; le Nirvâṇa est négatif de tout ce qui s'agite dans le monde de la naissance et de la mort, de la joie et de la tristesse. Pour Socrate et son disciple il en est autrement. La félicité consiste dans la sagesse avec laquelle l'âme est déjà unie par la philosophie. Mais tous les intérêts humains, tous les problèmes terrestres, tout ce qui pénètre en nous au moyen de la réalité du corps, tout cela est en opposition avec la pure possession de la félicité. Nous tournons-nous vers l'Évangile : là, en dé-

1. Je suis parfaitement d'accord avec M. Stapfer, lorsqu'il déclare, dans la *Revue chrétienne*, XII (1900), p. 344, « qu'on ne peut pas échapper à cette contradiction... Pour moi, je suis chrétien à cause de l'impression que me fait Jésus-Christ ; impression subjective sans doute, mais qui a son fondement hors de moi, dans le Christ historique, tel qu'il se révèle à moi dans l'Évangile. » Autant que je puis voir, c'est le fondateur du christianisme lui-même qui a ainsi « rendu la foi solidaire d'un événement historique ».

pit des paroles qui semblent combattre ce que j'avance et qui exhortent à tout abandonner pour le royaume, à tout vendre pour acquérir la perle unique, en dépit de toutes les expressions qui établissent la prédominance du royaume de Dieu sur toute autre chose, le lien organique, positif[1], avec le présent paraît d'une façon frappante, surtout dans les descriptions que donnent les Synoptiques du royaume de Dieu. Le royaume de Dieu que Jésus annonçait, présentait tout le réalisme du judaïsme prophétique, quoique Jésus eût élevé les conditions morales et religieuses jusqu'à être l'élément dominant dans sa prédication du royaume. La messianité était un fruit qui avait mûri sous la gelée et le soleil des siècles au milieu du peuple juif; personne avant lui n'avait pu l'ouvrir; Jésus le dégagea de son enveloppe en se proclamant lui-même le sauveur attendu, quoiqu'il fût si différent de celui qu'on attendait! Dans le royaume de Dieu, Jésus boira de nouveau avec ses disciples du fruit de la vigne. A la grande table qui sera dressée, grâce à la générosité du maître de la maison, on viendra de l'Orient et de l'Occident avec les prophètes et les saints; ce sera une assemblée solennelle dont les heures d'intimité du maître et des disciples pendant leurs repas, surtout le dernier, ne sont qu'une faible image. Voudrait-on conclure de cette description du festin dans le futur royaume de Dieu que Jésus fût rempli des désirs de la chair? on se tromperait étrangement. Mais on s'égarerait également si l'on regardait ces expressions dans la bouche de Jésus comme une adoption involontaire ou à peine consciente, du mode grossier de représentation des Juifs. Comment exprimer l'inexprimable? Nos abstractions occidentales, avec leur pauvre terminologie, s'approchent-elles plus près de la vérité que les images de l'Orient cueillies dans le riche terroir de la vie réelle? Pour ce que nous voulons prouver, la description favorite de Jésus est d'importance primordiale; car l'appréciation que faisait Jésus de la vie de la terre y éclate d'une façon lumineuse.

On est conduit par une lumière trompeuse si on croit que

1. Il faut lire à ce propos le livre de A. Harnack, *Das Wesen des Christenthums*, Berlin, 1900, 2e éd., p. 50 ss.

le quatrième Évangile, en opposition à ces conceptions, représente les idées helléniques. Le coloris est autre que celui des Synoptiques. Quelques savants ont supposé [1] que l'Évangile de Jean était un remaniement qui avait changé le ton de l'ensemble en introduisant des éléments étrangers dans la partie historique, et cette hypothèse ne manque pas de vraisemblance, quoique jusqu'à présent on n'ait pas donné une analyse satisfaisante de tous les détails. Sous tous les rapports, l'opposition entre l'enseignement de Jésus et la conception hellénique de la vie et de la mort ou celle du lien de la vie future avec la vie présente est aussi nette que possible. Cela se précise, comme nous l'avons déjà vu, en ceci, que, pour Jésus, comme pour le sentiment religieux primitif, la mort est un mal, une usurpation, un ennemi qu'il s'agit de vaincre par une puissance supérieure, par un bien; pour Socrate la mort est un bien. Sous l'action de Dieu, la mort assurément peut porter de grandes bénédictions; c'est le grain qui tombe dans la terre et porte des fruits. La mort est domptée; elle doit servir les grands desseins de Dieu, et elle ne présente aucun danger pour celui qui appartient à Dieu. Les paroles de Jésus dans les Synoptiques sur la vie qui est gagnée lorsqu'on la perd par amour pour Jésus, résonnent dans les autres paroles de Jésus dans l'Évangile de Jean, sur la foi en Christ qui assure la vie en dépit de la mort, que cette vie soit comprise comme une continuation de la vie corporelle ou déjà, en vérité, comme une vie spirituelle dans la mort. Mais la mort n'en est pas moins un mal, une dure épreuve. Tandis que Socrate et ceux qu'on peut mettre en parallèle avec lui ne sont préservés du suicide que par une pieuse inconséquence.

Même *Paul*, avec tout son désir d'être libéré et « d'être avec Christ, ce qui est beaucoup meilleur » (*Philippiens*, 1, 23), avec toutes ses aspirations « à quitter le corps et à demeurer auprès du Seigneur » (II *Corinthiens*, 5, 8) et avec son dualisme entre la chair et l'esprit révèle pourtant à propos de la mort la différence caractéristique de sa doctrine avec l'hel-

1. Voyez Arnold Meyer, ses articles sur la question johannique dans la *Theologische Rundschau*, 1899 (II).

lénisme. Pour Socrate, tout ce qui s'accomplit au moyen du corps est impur, par cela même. Pour Paul, c'est un bien de vivre dans la chair, en tant que cette vie peut porter des fruits par le travail (*Philippiens*, 1, 22).

C'est à tort que l'on a cru découvrir, au fond du paulinisme, le dualisme métaphysique hellénique entre la chair et l'esprit. « Les deux notions de la chair et du péché sont toujours corrélatives, mais restent dogmatiquement séparées ». M. le doyen Auguste Sabatier, auquel nous avons emprunté ces mots[1], a étudié cette importante et difficile question de manière à ne laisser aucun doute à ce sujet, dans son traité sur « la question de l'origine du péché dans le système théologique de Paul », publié dans la troisième édition de l'ouvrage classique de cet auteur sur le grand apôtre. « La vie sensible est légitime dans sa sphère ; elle est même bonne à sa place. Car le désir de la chair ne devient mauvais et coupable que lorsque la loi est venue, et que la volonté a donné son adhésion expresse à l'instinct de la chair, c'est-à-dire que l'instinct est devenu acte volontaire et par conséquent moral. Encore une fois, la chair n'a rien en soi de condamnable. »

d) *Les liens naturels et l'amour du prochain.*

Dans le Phédon, il est raconté que, lorsque dans la prison, à ses derniers moments, Socrate vit sa femme donner libre cours à ses sentiments, il la fit sortir avec ses enfants; les esclaves de Criton l'emmenèrent, afin qu'elle ne troublât pas le repos d'esprit du sage et il exhorta au calme ses disciples. L'Évangile de Jean, au contraire, parle des larmes que Jésus versa sur la tombe de Lazare. Et pour la mère affligée, pour l'ami le plus cher qui se tiennent au pied de la croix, tandis que l'angoisse l'oppresse, il a, d'après le même évangéliste, des paroles tendres et consolantes. Cet épisode est significatif de la différence qu'il y a entre le socratisme ou le bouddhisme et l'Évangile dans l'appréciation des rapports entre le bien éternel et la vie présente en relation avec les hommes, c'est-à-dire dans *les liens naturels et dans l'amour*

1. *L'apôtre Paul*, 3e édition, p. 357; voir p. 342 s.

du prochain. Nous ne pouvons ici qu'indiquer cette profonde et saisissante opposition.

La puissance de l'Évangile brise indifféremment tous les liens qui mettent obstacle au bien éternel. Ainsi nous pouvons comprendre certaines paroles de Jésus : « haïr son père et sa mère » ; mais cela ne s'applique pas à l'amour de l'humanité comme tel. La félicité est comprise dans l'Évangile comme une communauté de foi et d'amour entre Dieu, Christ et les frères. L'amour du bouddhiste pour ses frères n'est qu'un moyen, une étape sur la voie, une douceur calculée et indifférente [1], au fond. L'affection du cœur pour son objet, le sacrifice insensé de l'amour chrétien qui va jusqu'à donner sa vie seraient la méconnaissance du but que doit se poser le bouddhiste et troubleraient ainsi le calme du Nirvâṇa. L'idéal n'est pas d'avoir quelque chose de cher, mais, avec la même amabilité indifférente, de supporter *tout*. Et en dépit de la grande différence qui existe entre le commandement d'amour du Bouddha et celui de Socrate (et ce n'est pas ici le lieu d'y insister), il y a dans tous deux le même caractère de froideur. Le repos d'esprit du sage et sa connaissance de la vérité surpassent tous les liens d'amour, qui par là deviennent indifférents. Chez tous deux l'amour est un élément secondaire. Paul parle dans la I[re] Épître aux Corinthiens du « plus haut chemin », « de la plus grande » des choses qui participent à la nature de l'éternité. Une de ses paroles à ce propos semble s'appliquer à ces conceptions : « Et quand je distribuerais tous mes biens aux pauvres, quand je livrerais même mon corps pour être brûlé, si je n'ai pas la charité, cela ne me sert de rien ». Ce qu'il donne comme le meilleur chemin de l'éternité ou de la nouvelle vie, c'est l'amour, *non* la science, ni le libre repos de l'esprit. La doctrine de Jean repousse toutes les doctrines qui enseignent que l'amour de Dieu et la vie éternelle peuvent causer quelque défaillance ou quelque diminution de l'amour du prochain : « Celui qui n'aime pas demeure dans la mort » (I *Jean*, 3, 14). « Celui qui hait son frère... n'a pas en lui la vie éternelle » (3, 15). La vie éternelle consiste à con-

1. Voir Oldenberg, *Buddha*, 2[e] éd., 315.

naître Dieu et le Christ (*Jean*, **17**, 3). Par la prédication du Christ nous savons que Dieu est amour. Connaître Dieu, c'est aimer les frères. « Celui qui n'aime pas, ne connaît pas Dieu. » En nous inspirant de la pensée johannique, nous pouvons conclure ainsi : La vie éternelle consiste à aimer Dieu, en aimant ses frères sur la base de la révélation de Dieu par le Christ. Chez Paul et chez l'auteur des écrits johanniques, l'amour du prochain est compris comme un élément intégrant de la vie éternelle, non pas simplement comme un élément important de valeur médiate et passagère. L'amour appartient comme tel au bien éternel. Ce n'est pas un moyen plus ou moins accidentel qui y conduise. Ni Jean ni Paul n'ont fait autre chose dans ce cas que d'enseigner ce que leur avait appris Jésus. L'amour miséricordieux du Père céleste suppose l'amour miséricordieux envers le prochain (*Matthieu*, **5**, 23 ss. ; **6**, **12** ; **18**, 23 ss.).

3. — Coup d'œil sur l'idée de la vie éternelle actuelle dans l'Église.

Les idées de l'Évangile et celle de Paul sur la vie éternelle comme une propriété actuelle acquise par le Christ, ne s'épanouissent pas entièrement dans le christianisme. Elles furent étouffées par le dogme de la rétribution sous une forme plus ou moins grossière dans l'attente de la prochaine venue du Seigneur avec la résurrection et le jugement, et lorsque le temps se fut écoulé sans qu'il eût paru, par la foi en la rétribution immédiatement après la mort.

Quand les esprits mystiques et profonds trouvaient que ces conceptions étaient grossières et exotériques et quand ils sentirent eux-mêmes une félicité présente, ils ne se rattachèrent pas en somme entièrement aux idées caractéristiques de l'Évangile ; dans le christianisme fut implanté un type de religion ascétique et mystique dont nous rencontrons les principaux caractères religieux, sauf la morale et malgré des diversités incontestables, dans la Grèce et dans l'Inde, en général là où les croyances populaires avaient été ennoblies et affinées par la culture générale. La « religion ascétique-mystique » est, d'après Herrmann, « la forme particulière de la religion qui

regarde comme un fardeau l'élément historique dans la religion positive et le rejette»[1]. L'exigence unique du Christ historique qui veut être le médiateur indispensable de la possession du bien éternel se réduit alors au rôle de celui qui montre seulement le chemin de la félicité. Dans la plus haute piété la connaissance de Dieu s'élève alors par dessus l'intermédiaire historique de Jésus. Dans cette conception de Dieu, « le Père de Jésus-Christ », le Dieu révélé de l'Évangile auquel on parvient seulement par la foi (la confiance) dans la charité envers les frères (1re *Épître de Jean,* chap. 4), occupe moins de place que le Principe suprême de la philosophie auquel on parvient par la pensée pure et que l'idée de l'unité de l'Etre à laquelle on s'élève en abandonnant les soins du monde et en s'enfonçant dans l'océan de l'Infini.

Dans la théologie du moyen âge, la félicité n'a un lien direct et organique qu'avec la connaissance théologique et la vie contemplative en dehors du monde, ou avec les ravissements de l'extase. La scolastique des églises issues de la Réforme n'y a pas apporté de changement marqué. Gottschick fait remarquer[2] que Johann Gerhard dans son *Locus de vita aeterna* ne faisait que reproduire les idées des autorités catholiques, qui expriment la conception de ce que nous avons appelé la religion mystique plutôt que celle de l'évangile historique.

Luther avait cependant inauguré une nouvelle époque dans la conception de la vie éternelle par sa notion du salut. « Il a affirmé avec une grande insistance qu'il y avait, dans l'interprétation biblique, une partie méconnue par les docteurs de l'Église, celle qui enseigne que la vie éternelle doit commencer dès ici-bas sur la terre si nous devons l'avoir dans l'avenir[3]. » Luther écrit par exemple : « Celui qui croit qu'il a un Seigneur miséricordieux et un père, ne doit-il pas se réjouir dans la joie, oui, transpercer les montagnes d'airain et les difficultés de toutes sortes avec un esprit intrépide et in-

1. *Der Verkehr des Christen mit Gott*, 2e édition, p. 18.
2. *Das Verhältniss von Diesseits und Jenseits im Christenthum* dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, IX, p. 136-182.
3. J. Gottschick, *l. c.*, p. 148.

vincible? ne doit-il pas juger que tout est miel, lait et vin? *iam non mortalis amplius, sed sempiternam vitam vivens*[1] ». Dans un des sermons qu'il prêcha à Wittenberg, à la fin de l'année 1530, sur les 6e, 7e et 8e chapitres de Jean, nous lisons : « J'ai la vie éternelle par avance; si je ne la possède pas sur la terre, je ne parviendrai jamais à l'avoir; là, dans ce corps, il nous faut l'acquérir et l'avoir » (édition d'Erlangen, **47**, p. 367)[2]. Luther a donné une signification religieuse au salut et à la condamnation, au ciel et à l'enfer. « Croit-on que l'on a un Seigneur miséricordieux, on est sauvé; ne le croit-on pas, on est condamné » (éd. E. **15**, 402, de l'année 1519). « La foi véritable est une pleine confiance du cœur en Christ et qui n'est éveillée que par Dieu. Qui l'a est bienheureux, qui ne l'a pas est condamné » (*l. c.*, **15**, 542). Dans la 16e des 95 thèses qu'il afficha la veille de la Toussaint 1517 à la porte de l'église du château à Wittenberg, sont contenues ces paroles : « Il semble que l'enfer, le purgatoire et le ciel aient entre eux la même différence que celle qui existe entre le désespoir, le demi-désespoir et la félicité[3]. »

Nous avons déjà vu que pour Luther le point d'attache immédiat de la vie future avec l'état présent du chrétien ne

1. Cité par Gottschick, p. 149.
2. Je cite Luther d'après la *première* édition d'Erlangen.
3. D'après V. Rydberg, à propos de la doctrine des choses finales (dans *Bibelns lära om Kristus*, 5e éd., p. 358, note), Kahnis a reproché à Luther d'avoir changé le ciel de Dieu en « la toute présence de Dieu ». Kahnis me semble avoir attaché trop peu d'attention à la vigueur du sentiment eschatologique et à l'aspiration vraiment passionnée pour la félicité parfaite après la mort, qui tiennent une place si considérable dans les écrits de Luther. Ainsi par exemple dans son sermon « Sur notre espérance bienheureuse » (sur l'*Épître à Tite*, **3**, 13), où il dit entre autres : « Nous devons bâtir sur la vie future plus fermement et espérer davantage que nous ne devons bâtir et espérer sur la vie présente » (éd. E., **19**, p. 331). « Nous devons nous conduire comme ceux qui ne sont pas de ce monde, qui n'y appartiennent pas, mais appartiennent à un autre endroit, à une autre ville, à un autre royaume où demeure notre être permanent » (p. 333). « Un pèlerin ne songe pas à rester dans le pays qu'il parcourt ni dans l'auberge où il a passé la nuit, mais son cœur et sa pensée sont autre part » (p. 334). Je renvoie en outre à l'éd. d'Erlangen, **10**, 64, 72; **9**, 386; **16**, **2**, 14, etc.

consiste pas dans la connaissance de Dieu par la pensée, ni dans les expériences extraordinaires de la contemplation et de l'extase. Mais, pour lui, la vie éternelle actuelle est l'état normal du chrétien, c'est-à-dire la confiance au Père céleste par Jésus-Christ, confiance acquise au moyen du pardon des péchés, et qui ne peut être conservée que dans l'amour du prochain et dans la fidèle observance de la vocation terrestre [1]. *Ce sentiment même d'humble confiance* (*foi*) *vis-à-vis de Dieu et de liberté vis-à-vis du monde fait, d'après Luther, l'essence même de la félicité.* Cette vie éternelle doit ainsi être l'atmosphère constante de la vie chrétienne, et non pas un privilège, une jouissance de quelques-uns, soustraits pendant certains moments ou d'une façon plus suivie aux conditions ordinaires de la vie terrestre. Le Petit Catéchisme enseigne que là « où il y a rémission des péchés, là est aussi la vie et la félicité (Seligkeit) ». Dans le Grand Catéchisme (7ᵉ éd. Müller, p. 489), nous lisons : « Salvum fieri scimus nihil aliud esse, quam a peccati, mortis et diaboli tyrannide liberari, in Christi regnum deferri, ac cum eo *immortalem vitam agere.* »

Mélanchton écrit dans l'Apologie de la Confession d'Augsbourg (7ᵉ éd. Müller, 110) : « Le Christ nous est donné afin que pour l'amour de lui nos péchés nous soient pardonnés et que le Saint-Esprit nous soit accordé qui opère en nous une nouvelle lumière, la vie éternelle et la justice éternelle », et un autre passage qui est intéressant parce que nous y entendons un écho du rapport qui existait dans le christianisme primitif entre le royaume du Messie et la vie éternelle : « Regnum Christi est spirituale, hoc est, in corde notitiam Dei, timorem Dei et fidem, iustitiam aeternam et *vitam aeternam* inchoans » (*Apologie*, XVI, 7ᵉ éd. Müller, 215).

1° Le Dieu qui accorde cette vie éternelle actuelle est *le Père céleste,* de sorte que le salut par lui consiste tout simplement dans *la foi, la confiance* en lui. « Il n'y a plus au ciel qu'un abîme insondable de miséricorde. » Luther ramène « tout le christianisme, j'entends le christianisme qui sauve, à cette

1. Le côté passif de la vie éternelle présente, la contemplation, a été plus développé dans la piété catholique; son côté actif, le sentiment d'assurance et de liberté, a été plus développé dans la piété évangélique.

chose unique : croire éperdument à la miséricorde de Dieu [1].» La différence entre la prétendue certitude philosophique et logique de l'immortalité de l'âme et la certitude religieuse de la vie éternelle en Dieu par le Christ ressort d'une façon éclatante dans des paroles de Luther telles que celles-ci : « Si tu tiens la foi seulement pour une pensée sur Dieu, cette pensée ne peut pas plus te procurer la vie éternelle que ne te la procurerait le froc d'un moine » (éd. E. **48**, 5).

Cette confiance a deux ennemis, qui travaillent à la tuer et à éveiller le désespoir dans la vie : *a*) les péchés personnels et les reproches de la conscience; *b*) la misère et le malheur et les dangers et la mort et tout « le mal » qu'il y a dans le monde. Avec ces armes, le péché et la mort, le diable entend prendre notre foi, notre confiance intrépide et éveiller dans le cœur le désespoir par les accusations de la conscience et par les difficultés qui nous accablent. Ainsi la foi, la confiance en Dieu, l'état joyeux, intrépide, libre, simple qu'est la félicité éternelle, consiste en partie dans la foi au pardon des péchés, « là où est le pardon des péchés, là est la vie et la félicité », en partie dans la foi en la providence paternelle de Dieu, si magnifiquement exprimée dans le cantique de Luther et, des fois innombrables, dans d'autres paroles comme celles-ci : « dans l'homme se développe une assurance intrépide à l'égard de tout ce qui est dans le monde, car il possède Dieu et tout ce qui appartient à Dieu » (éd. E., **12**, p. 261); en d'autres termes, la foi triomphe du péché et de la mort (éd. E., **15**, 484 ss.); « le Christ rend tous ceux qui croient en lui maîtres du péché, de la mort et de toute chose, comme il l'est lui-même » (éd. E., **12, 254**), etc.

2° Cette union bienheureuse avec Dieu dans cette vie dépend nécessairement du Christ de l'Évangile.

Ni les contemplations les plus hardies sur l'Infini et l'Éternel, ni la piété la plus pure, ni le sentiment le plus intime et le plus voluptueux de la présence de la divinité ne peuvent, selon Luther, créer cette vie éternelle : « C'est donc, comme je

1. Félix Kuhn, *Le christianisme de Luther*, dans la *Revue chrétienne*, XI (1900), p. 332, 338.

l'ai déjà dit, que Dieu ne veut pas permettre que nous nous fiions à autre chose qu'au Christ, ni que notre cœur ne s'attache à quelque chose qui ne soit le Christ dans sa parole, si saint ou si rempli d'esprit que ce puisse être » (éd. E., **11**, 26). On ne peut avoir la vie éternelle que par le Christ. La vie éternelle et la vraie connaissance de Jésus-Christ sont l'une et l'autre si intimement et indissolublement liées ensemble que c'est une *essentialis definitio* de dire que Christ donne la vie éternelle (éd. E., **47**, 6).

3° « C'est la *summa summarum* d'une vie parfaitement chrétienne, si tu sais que par le Christ tu as un Dieu miséricordieux et bienfaisant qui veut te pardonner tes péchés et ne veut plus y penser; si tu es ainsi un enfant de la félicité éternelle, un Seigneur au ciel et sur la terre avec Christ, tu n'as rien d'autre à faire que d'avancer et de servir ton prochain » (éd. E., **15**, 39). La vie éternelle, c'est-à-dire cette confiance et cet amour pour Dieu et pour le Christ *en tant que révélateur de Dieu*, n'a pas les caractères d'un amour humain[1], de sorte qu'il puisse rivaliser avec l'amour du prochain ou bien le remplacer à son dernier degré. Luther ne connaît aucune sphère de la vie religieuse qui soit élevée au dessus de l'amour du prochain, qui le dépasse, comme celui qui est arrivé au but rejette le moyen dont il s'est servi pour y parvenir. « Dans l'amour du prochain on doit trouver et aimer Dieu, là on doit le servir et lui faire du bien si on veut le servir et lui faire du bien; de sorte qu'ainsi le commandement d'amour vis-à-vis de Dieu s'applique tout entier au prochain » (éd. E., **8**, 64).

4° Le rapport positif entre la vie éternelle et la vie terrestre tient une place beaucoup plus grande chez Luther que dans le christianisme primitif, notamment dans l'appréciation du réformateur sur la valeur de la *vocation* dans le monde pour la possession du bien éternel. « Dieu veut être servi dans la vie habituelle et dans l'état habituel, non pas en fuyant cette vie et dans une vie séparée » (éd. E., **9**, 81). « Que gagnes-tu à aller

1. Tel qu'on le trouve chez certains mystiques et chez les piétistes des églises catholiques et protestantes; voir Denifle, *Das geistliche Leben*, et Ritschl, *Geschichte des Pietismus*.

dans un cloître, à faire quelque chose de particulier et à ne pas vouloir vivre comme les autres? Que te sert ton froc, ta mine sombre, ta couche dure? Qui arrive par là à la connaissance de Dieu, ou à la consolation de la conscience et qui est excité par là à l'amour du prochain? Oui, comment peux-tu servir le prochain, lui prouver ton amour, ton humilité, ta patience, ta douceur, si tu ne veux vivre parmi les hommes? » (éd. E., 9, p. 287). Abandonner le monde et l'éviter ne se fait pas, d'après Luther, de la façon que préconisaient beaucoup d'hommes pieux de son temps. « Dans quelque état, manière de vivre et condition que tu sois (car tu dois être ainsi pendant que tu vis sur la terre), Dieu ne t'a pas placé loin des hommes, mais parmi les hommes, chaque homme étant créé et né pour les autres. Dans quelque état que tu sois, tu dois fuir le monde », et cela doit se faire par le cœur (éd. E., 8, 263 s.)[1].

1. On a commencé à s'apercevoir que la question de la relation entre la vie présente et la vie future n'est pas un point plus ou moins important de la doctrine, mais la pierre de touche des principes fondamentaux qui forment la base de telle ou telle conception. Ainsi M. Kaftan, dans sa Dogmatique, p. 64 ss., a voulu préciser les différences capitales qui séparent les grandes confessions chrétiennes en présentant les définitions qu'elles donnent des rapports de la vie future et de la vie actuelle. On trouve d'un côté un idéal monacal, ascétique et mystique, de l'autre un idéal de la vie éternelle dans la confiance en Dieu et dans l'obéissance au commandement d'amour envers le prochain en même temps qu'on continue à accomplir ses obligations terrestres.

CONCLUSION

Nous allons jeter un coup d'œil sur les formes eschatologiques que nous avons examinées dans ces différents chapitres en nous plaçant à deux points de vue différents :

1° Celui de la morale ;

2° Celui de la connaissance.

Les doctrines dont nous avons traité dans les chapitres 1 et 3 étaient moralement indifférentes. Dans les chapitres 2 et 4, nous trouvons que parmi les conditions de la félicité dans la vie future l'homme se pose des idées de nature morale. Mais aussi longtemps que règnent les principes de la rétribution, la transformation de l'esprit, du cœur, n'est pas nécessaire; cette acception domine encore aujourd'hui dans une large mesure la foi en la vie future dans les églises chrétiennes. L'union avec Dieu déjà en cette vie, qui est l'essence de la vie éternelle dans les conceptions que nous avons décrites au cours du dernier chapitre, se montre parfois sans valeur morale, comme lorsqu'on se la procure par des moyens magiques. Mais quand la moralité y a trouvé place, le chemin est ouvert au sentiment moral au plus profond de l'âme, comme c'est le cas dans les formes de croyance en la vie éternelle dont nous avons traité en dernier lieu, entre autres dans le bouddhisme, le socratisme et dans l'ascétisme mystique d'essence panthéiste aussi bien en dehors de l'Église chrétienne que dans l'Église du Christ, dans le catholicisme comme dans un protestantisme mystique qui prit cette tendance dans l'Église catholique; enfin dans la foi évangélique, dont les racines se trouvent dans le prophétisme. Dans cette forme de religion, Dieu n'est satisfait par nulle autre chose que par le changement de l'esprit dans l'homme [1]. Ici l'idéal est nécessairement nouveau

1. J. Gottschick, *l. c.*

et plus élevé que celui qui trouve sa satisfaction dans la réalisation, par delà la tombe, de désirs plus ou moins égoïstes, pour la réalisation desquels le fidèle se soumet aux obligations de la religion. Son idéal est transporté au dessus du monde ; à toutes ces formes religieuses, autant qu'elles sont profondes et sérieuses, on peut appliquer ce que Luther dit des chrétiens (édit. E., 22, 133) : « S'ils savaient qu'il n'y a pas de ciel ni d'enfer, ni aucune récompense, ils devraient servir Dieu pour lui-même. » Dieu est pour eux le but, non le moyen. On n'a qu'à lire les magnifiques expressions de dévouement à Dieu et de félicité en Dieu qui se trouvent dans les écrits mystiques du moyen âge.

Mais dans ce groupe la vie éternelle selon l'Évangile se distingue nettement de toutes les autres conceptions de la vie éternelle ; car celles-ci font consister la vie éternelle actuelle en l'absorption dans l'Éternel et ne connaissent rien qui puisse égaler celle-là, tandis que l'Évangile ne connait rien de plus haut que la confiance en Dieu, en ce Dieu connu par Jésus-Christ, et veut que cette confiance s'exerce dans l'union d'amour avec le prochain pour s'épanouir pleinement dans l'autre vie, dans le monde de la pleine possession et de la perfection, sans perdre sa qualité d'union d'amour avec Dieu et avec l'homme par le Christ. La morale se trouve dès lors en relation plus directe avec la vie éternelle, cette vie étant conçue d'après le Dieu révélé par le Christ historique, que lorsqu'elle est déduite d'une idée plus générale de l'Éternel et de l'Infini [1].

Au point de vue de *la connaissance*, la vie future avait un caractère physique et métaphysique dans les croyances et dans les conceptions traitées aux chapitres 1 et 3 ; elle avait un caractère moral dans celles qui ont été analysées aux chapitres 2 et 4, et un caractère religieux au sens le plus strict du mot dans celles dont nous avons fait l'exposé au chapitre 5. Le nombre de ceux que les argumentations peuvent convaincre devient de plus en plus restreint. La doctrine de l'immortalité de l'âme prétend persuader tous ceux qui sont capables de suivre une argumentation logique. La doctrine de la rétri-

1. Cfr. W. Herrmann, *l. c.*, p. 167.

bution ne s'adresse qu'à ceux qui admettent un ordre moral du monde. La certitude de la vie éternelle ne peut être possédée que par ceux qui sont intimement unis à Dieu par la religion. Au lieu de se fonder sur une spéculation métaphysique ou morale, ou se fonde sur une expérience religieuse *actuelle*. Le degré de *certitude* augmente dans une proportion semblable[1]. Nous avons vu que même la doctrine de l'immortalité de Platon a tiré sa force d'expériences d'ordre religieux. Cette manière d'envisager la certitude de la vie future qui est celle de l'Évangile devient de plus en plus répandue. C'est elle qui appartient à la religion au sens propre. Un des initiateurs les plus autorisés des études religieuses à notre époque, J. H. Scholten, dit[2] : « La foi en l'immortalité devient dans une proportion croissante la récompense de la piété... La vie en Dieu, que Jésus a révélée dans sa force tout entière et qui, par lui, est reproduite dans l'humanité, est le seul témoin sûr et éloquent d'une vie éternelle ou de l'immortalité. »

1. W. Monod, *Revue chrétienne*, 1899, IX, 251.
2. *Geschiedenis der Godsdienst en Wijsbegeerte*, 3e éd., p. 403 s.

Vu et approuvé :
Le Président de la soutenance,
J. Réville.

Vu :
Le Doyen,
A. Sabatier.

Vu et permis d'imprimer :
Le Vice-Recteur de l'Académie de Paris,
Gréard.

TABLE DES MATIÈRES

CORRIGENDA ET OBSERVANDA

Page 13, lignes 10 ss. Cette défense d'assister à une fête funéraire, etc. doit être interprétée comme la survivance d'un tabou, plutôt que comme une réaction contre le culte des morts.

Page 13, ligne 12, Nombres **19, 14, 16,** *lire* : **19,** 14, 16.

Page 58, ligne 2, samsâra, *lire* : saṁsâra.

Page 58, ligne 3, anciens, *lire* : anciennes.

Page 60, ligne 14, un Upanišad, *lire* : un passage d'une Upaniṣad.

Page 65, ligne 6, muballit-mîtê, qui, *lire* : muballiṭ(u)-mîti(ê), « celui qui fait revivre les morts », nom qui.

Page 67, ligne 17, les premiers hommes, *lire* : les hommes primitifs.

Page 76, ligne 31, destination, *lire* : distinction.

Page 182, ligne 1, 10, 13, Markûs, *lire* : Markûš.

Page 250 et partout j'ai écrit *Xosrû*, d'après Darmesteter; à en juger par la forme du mot en pazend et en arménien, il doit, sans doute, être lu : *Xusrav*, voir H. Hübschmann, *Armenische Grammatik*, I, p. 44.

P. 259, ligne 10, *Keresâsp*, *lire* : *Kərəsâsp*.

Quant à la *transcription* des mots *avestiques* et *pehlvis*, j'ai suivi (avec quelques modifications insignifiantes) le mode du *Grundriss der iranischen Philologie*. Je l'ai jugé inutile de marquer la différence entre ə et ə̂, ainsi qu'entre t et ṭ. Mais je m'aperçois que ṭ subsiste quelquefois au début du livre. Lorsque les mots avestiques sont cités hors de leur contexte, je n'ai pas marqué la longueur de *a* final radical.

Pour les mots *sanscrits*, j'ai adopté la transcription du X[e] Congrès des Orientalistes ; mais š au lieu de ṣ subsiste encore deux fois, pages 58 et 60.

Dans la graphie des mots *norrois* je me suis conformé à l'édition de Finnur Jónsson (sauf pour l'Umlaut de á, voir page 12, note 3); pages 36, note 3, et 54, ligne 16, *lire* : Vǫlospá ou lieu de Vǫluspá.

ANGERS. — IMPRIMERIE ORIENTALE A. BURDIN ET C[ie].